أ. د. عبد الأمير الأعسم

تاريخ ابن الريوندي الملحد



المجلد الأول





تاريخ ابن الريوندي الملحد

تاريخ ابن الريوندي الملحد

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعسم

دكتوراه في الفلسفة - كمبردج



د.عبد الأمير الأعسم مواليد بغداد 1940 حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج، مؤسس وأول رئيس للاتحاد الفلسفي العربي، عمل أستاذا متفرغاً في جامعتي كمبردج وأوكسفورد 1977، عمل أستاذاً زائراً في جامعة باريس الرابعة، السوربون 1978، يعمل الآن أستاذاً للفلسفة والأديان المقارنة في جامعة فالدوستا، له أكثر من عشرين كتاباً.

د.عبد الأمير الأعسم: تاريخ ابن الريوندي الملحد

الطبعة الأولى: 2010

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112457677

ص . ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com
info@attakwin.com
taakwen@yahoo. com

إلى أدونيس

شاعراً، مفكراً، صديقاً

ع.أ.الأعسم





تقديم

أبو الحسين، أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الريوندي (المشهور خطأً بابن الراوندي، أو الروندي) من الشخصيات الفذة في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (على التحقيق بين ٢٠٥و٢٤٥هـ) في بغداد التي كانت ملتقى الأفكار والاتجاهات الحضارية من علوم وآداب وفلسفة وفنون، حيث كان فيها الاتجاهات الحضارية من علوم وآداب وفلسفة وفنون ـ فكانت، بحق مدينة الاستنارة في العالم العربي. وكان ابن الريوندي أستاذ القرن الثالث بلا منازع، وأبرز مفكريه المستنيرين، وأكثرهم شموخاً في بناء العقلية العلمية في تفسير الحياة والدين من وجهة نظر إنسانية.

عاصر ابن الريوندي المعتزلة والحنابلة والشيعة والزنادقة والملحدين والفلاسفة والمتكلمين من شتى الصنوف، فتأثر بهم، وأثر في مدارسهم ومناهجهم وأسلوب أفكارهم. وتقلب مع التيارات الفكرية، فكان معتزلياً، ثم شيعياً، ثم سياسياً معارضاً للسلطة الرجعية للدولة، فمستنيراً حاول أن يؤسس مدرسة عقلية جديدة لها أسلوبها الجديد. فاتهم، لكل ذلك، بالزندقة والكفر والإلحاد، فتبرأت منه الفرق الإسلامية كافة، لجرأته المنقطعة النظير في الجدل الديني، فكان، لشدة موضوعيته، قد أثار حفيظة كل الأوساط في المجتمع الإسلامي ابتداء من بواكير القرن الرابع الهجري. لقد كتب في الفلسفة والكلام والجدل والنحو والدين والسياسة والمنطق مؤلفات كثيرة لم يصلنا منها كتاب كامل غير شذرات متفرقة نسبها المتأخرون إليه.

شغل ابن الريوندي حيزاً عظيماً في كتب التراث، ولكنه حيز مشتت، ممزق، مشكوك فيه. فلقد وصلت كل أخباره في كتب خصومه من المؤلفين، ولم يفكر في الدفاع عنه غير اثنين هما ابن خلكان والشريف المرتضى. ومع ذلك، فنحن نجد

دون عناء أن الاسلاميين، على مختلف أفكارهم، قد استثارتهم مؤلفاته إلى حد الدهشة. فرد عليه الكندي، وأبو سهل النوبختي، وأبو محمد النوبختي، والخياط المعتزلي، وأبو الحسن الأشعري، وأبو القاسم البلخي الكعبي، وأبو زيد البلخي، وأبو علي الجبائي، وأبو هاشم الجبائي، والبردعي، والفارابي، وغيرهم الكثير. ولم يصلنا من كل تلك الردود غير كتاب الانتصار للخياط الذي قصد منه الرد على كتاب فضيحة المعتزلة، ذلك الكتاب الخطير الذي ألفه ابن الريوندي في الرد على كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ، فبسط فيه كل المتناقضات في أفكار المعتزلة، تماماً بعد أن انفصل عنهم، فتنكروا له طوال قرون. لقد صار ابن الريوندي، لأجل ذلك، شبحاً يقض مضاجع شيوخ المعتزلة، خصوصاً وهو العارف بكل دقائق وأسرار مذاهبهم ومجالسهم. عرف رؤساءهم ودرس عليهم في مطلع حياته الفكرية، فكان دارساً لأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وأبي موسى المردار، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، والاسكافي، وعباد بن سليمان، وأبي زفر، وأخيراً زميله وخصمه الجاحظ.

وكما تصدى لنقض عقائد المعتزلة، حاول اصلاح عقائد الغلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقى، بسبب ذلك كله، عنت المتعصبين، فعوقب عقابين. الأول أن سرت عدوى التبرؤ منه إلى كل الفرق دون تمييز، والثاني أنه حورب، وطورد حتى مات في منفاه. واتهِمَ، بعد وفاته بزمن، بشتى التهم التي وجدناها توجه في العادة إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنه نقد القرآن، والأنبياء، وعرض بالأديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (الخليفة) وإلى ما شئت من تجريح بالدين وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكارا لا سبيل إلى تصديقها. بل وجدنا من تعرّض لنقده والتشهير به والتقرب إلى الله بلعنه، تدينا وتعففاً وقصدا إلى كسب الحسنات. والأنكى أن من هؤلاء من كان هو نفسه متهماً بالزندقة والالحاد، كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشككين في الدين. إضافة إلى مجهولين، من خصوم

الدين ورجاله، تستروا تحت اسمه للتأليف في ما هو محظور البحث فيه في الوسط الفكري اللاديني، فنسبت إليه مؤلفات وكتب عجيبة، ونقلت عنه أفكار لا يقصد منها إلاّ التخريب في الظاهر. وغرض هؤلاء وأولئك أن يشيعوا ما آمنوا به هم أو لإبعاد التهم عنهم، فلم يجدوا أحسن من شخصية ابن الريوندي ذي السمعة الزنديقية التي لا تعرف للحياء الديني حدودا معينة.

ولم يكتف بعض خصومه بالكذب عليه، وتزوير أقواله، بل بهتوا قراءهم بأن اختلقوا الاساطير التافهة (ذات الصفات البهلولية والجحائية) قاصدين منها محو الشخصية العقلانية عند ابن الريوندي والباسها ثوب أحمق سخيف لا قيمة له. فانتشرت تلك الاساطير بين الناس في العراق وإيران فهم إلى اليوم يروون حكايات قريبة الصلة بالشخصيات الهزلية في التاريخ كبهلول وجحا، ولكنهم يفترونها على ابن الريوندي.

بعد كل هذا، لا نستطيع أن نعرف ابن الريوندي على حقيقته دون الاطلاع على كل ما كتبه عنه الاسلاميون في كتب التراث. فالنصوص التي بين أيدينا بمجموعها ترسم للقارئ من هو ابن الريوندي، وكيف كان، وملامح فكره ومنهجه وأسلوبه ونشاطه الاجتماعي والسياسي والفكري. فمؤشرات منحنى تطوره الشخصي والعقلي تناثرت شذرات في أكثر من ستين مصدراً. وعند اطلاعنا على تلك النصوص بكاملها، نكاد نحسب أحياناً أننا ازاء شخصية "زئبقية" لا سبيل إلى الإمساك بها.

لقد اختلفت المصادر في اسمه، فسموه الريوندي والروندي والراوندي، هكذا دونما تحقيق. ولم يفرقوا بين نسبته إلى ريوند التي كانت من قرى مرو الروذ في خراسان، وبين تلك التي نعرفها من المصادر الجغرافية، أعني راوند، من قرى اصبهان. وواضح أن بين المدينتين أكثر من ألف ميل. واختلف مؤرخوه في سنة وفاته. والمدهش أن هذا الاختلاف يشير إلى الكيفية التي كان يؤرخ بها القدماء. فقد أماتوه في سنة ٢٤٣ و٢٤٥ و٢٥٠ و٢٩٣ و٢٩٨ و٣٠٠ و٣٠١، هكذا، وبلا

مبرر وجيه لكل هذا الاختلاف. كما حاول بعضهم طمس معالم حياة الرجل، فاتفقوا على أنه عاش اربعين عاما، فانظر إلى ميلاده كيف نحسبه بين أن يكون عام ٢٠٣ أو ٢٠٥ أو ٢١٠ أو٢٥٣ أو٢٥٨ أو ٢٦٠ أو ٢٦١ وهذا، لعمري، منتهى العجب!

إنَّ شخصية ابن الريوندي الممتعة لم يعرفها قراء العربية حق المعرفة، ذلك لأن المحدثين لم يعطوا من اهتماماتهم شيئا له، اللهم إلا تلك الاشارات العابرة التي وردت شذرات عنه في كتب التراث التي حققوها، والدراسات التي كتبوها. فنقلوا عن مصدر أو مصدرين كحاطبي ليل دون تمحيص أو حتى إشارة إلى مواطن التهويل في أخباره. وقد أحصينا تلك المراجع الحديثة فوجدناها بالعشرات، ولكنها للأسف لا قيمة لها على الاطلاق. فقد ذكره الخوانساري وعباس القمي ومصطفى صادق الرافعي والكيلاني وعبد الرزاق محي الدين وعلي الخاقاني ومحسن الأمين وعائشة عبد الرحمن وكرد علي وغيرهم الكثير ـ ولكنهم لم يكونوا أصحاب رأي فيه، غير مقال لسليم خياطه تحت عنوان "ابن الراوندي، فذلكة عنه" نشره في مجلة المقتطف (القاهرة ١٩٣١، ٧٨/٤) ـ الذي تابع فيه حديث الأستاذ نيبرك H.S. Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد للخياط المعتزلي (القاهرة ١٩٢٥). فلقد كشف الأستاذ نيبرك في الكتاب المذكور لأول مرة لقراء العربية عن ملامح ابن الريوندي من وجهة نظر تعصبية للمعتزلة. ثم ظهر مقال للمرحوم الأستاذ كراوس paul Kraus تحت عنوان "كتاب الزمرد لابن الراوندي"، في مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣، ٩/٢)، فلخص فيه نتائج بحثه المطول الذي نشره بالالمانية تحت عنوان Beitrage zur Islamischen ketzergeschichte; (ibn ar- Rawandi...) وظهر قبل ذلك بسنوات في Rivsta degli studi orientali,1934, vol. xiv فلم يتيسر لقراء العربية الاطلاع عليه إلا عندما تصدى الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى ترجمته إلى العربية ضمن كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" (القاهرة ١٩٤٥ ـ تحت عنوان «ابن الراوندي»).

أما غير هؤلاء، فلا قيمة لما كتبوه عن ابن الريوندي بالعربية. في حين أن الاستشراق فطن إلى شخصية ابن الريوندي منذ منتصف القرن التاسع عشر، فقد ذكره غير واحد من المستشرقين، فكتبوا عنه أشتاتاً في مباحثهم الكثيرة، فصارت مادته مشوقة لاثنين منهم مع مطلع القرن الحالي هما الأستاذ هورت Max horten في أغلب مؤلفاته التي عنت بعلم الكلام الإسلامي، (وعلى الأخص كتابه، Die philosophischen probleme Bonn 1910, [Passim] وكتابه الآخر: Die philosophischen systeme.., Bonn 1912, والأستاذ ماسينيون L. Massignon الذي أشار إليه غير مرة في كتاب العظيم La passion d' al-Hâllâj, paris 1922 [V. index] وإلى جانب هذين الأستاذين، أفرد الأستاذ كراتشكوفسكي I. kratschkovsky بحثا في عنوانات كتب ابن الريوندي تبعاً للمعري في رسالة الغفران، ظهر بالروسية في Comptes- Rendus de I'Acadëmie des sciences de I'URSS, 1926 (Mai et juin) وغير هؤلاء كثيرون.

والحق، أن أحدا لم يقل كلمته الأخيرة في ابن الريوندي، فشخصية الرجل ما زالت مادة ممتازة للبحث المنهجي، مع أننا كنا قد كتبنا فيه رسالة الدكتوراه في جامعة كمبردج Ibn ar-Riwandi's kitab Fadihat al-Mu'tazilah, U.L.C., Cambridge 1972 ـ حيث بحث هذا المفكر لأول مرة بشكل جاد وجديد، فأفرد فيه كتاباً. والكتاب الذي نقدمه لقراء العربية إنما الهدف منه أن يكون مدخلاً سليما للقارئ الذي عرف ابن الريوندي على غير حقيقته، أو ذاك الذي لم يعرفه بعد. والكتاب، أيضاً، مقدمة ضرورية لنشر رسالتي فيه وبقية مؤلفاتي الأخرى التي سأتحدث فيها بالتفصيل وبالموازنة والدرس عن هذا المفكر المستنير تبعا للنصوص التي يطلع عليها القراء في كتابنا هذا.

لقد رتبت النصوص بحسب تسلسل وفيات المؤلفين، مبتدئا من ابن الريوندي نفسه في القرن الثالث الهجري ومنتهيا إلى مؤلفي القرن الثالث عشر. وكان بإمكاني

أن أُلحِقَ نصوص مؤلفي القرن الرابع عشر الهجري، أيضاً، لكني وجدتهم يذكرون ما ذكره السالفون.

ولم أر تقديم النصوص كما هي، بل فحصتها بدقة، فعلقت عليها بتفصيل، وحققت ما كان في مخطوط، وأصلحت ما كان في مطبوع ـ ولم أترك الإشارة إلى كل ما وصل إليه علمي بخصوص موارد كل نص، في مقارنات المحدثين من عرب وشرقيين ومستشرقين (في عشر لغات)، وقصدي من ذلك أن يقدم ابن الريوندي لقراء العربية في أعلى الصور الممكنة. ولعل الجهد الذي سيراه القارئ في أنحاء الكتاب كان يمكن أن يستفاد منه بكتابه تاريخ ابن الريوندي استناداً إلى موازنة النصوص لا أن تُقدَّم النصوص لتحكي تاريخ الرجل. لكني واثق أن مُطالع الكتاب سيجد متعة مدهشة، إن كان مع ابن الريوندي أو عليه، إن هو قرأه من خلال القدماء. سيكون هذا الأستاذ المستنير، بلا شك، غير الشخصية الزئبقية التي تحدثنا عنها.

ولعلّ هناك أكثر من تساؤل يخطر ببال القراء: لماذا ابن الريوندي الآن؟ ولماذا تعاد صورته إلى الواجهة في بانوراما الفكر المعتزلي، أولاً، والفكر الإسلامي ثانياً. فالقضية هي ليست استقراء كل ما قيل عن مفكر متهم بالانحراف عن الخط العَقَديّ الديني في الاعتزال، ومصادرته في ردود الأفعال في العقائد الأخرى: شيعية وأشعرية وما تُريديّة.

الغريب في الأمر، أنّ الكثير من مؤرخينا القدماء كانوا يكذبون، بل أن قسماً منهم كان يلفق القضايا لتنسجم مع عناصر مذهبه العَقَديّ والديني، فكانت إيديولوجية الانتحال والتزييف صورة قائمة وعمياء أمام التعصب الديني أو المذهبي، لغرض خلق مناخات لا يتوفر فيها الهواء النقي في كل الأحوال.

أنا لست مع ابن الريوندي المنحول، ولا المزيّف، ولا الذي وضعوا في فمه ما لم يَقُلْهُ، بل أنا مع ابن الريوندي الصحيح، المفكر، الذي كان من الشجاعة بأن أنقذَ منهج الاعتزال، وهو في الأصل منهم! والمعتزلة كأي حركة فكرية سياسية، تتهم

من يخرج عنها بالنقد والتقويم، بأنه خرج عن الإسلام؛ وكأن الاعتزال وحده هو مقياس الانتماء للعقيدة دون غيره من المذاهب الأخرى.

لكن المؤسف، أننا بعد التمحيص، وجدنا أن المذاهب الأخرى، تابعت المعتزلة في الرد على ابن الريوندي ليس جهلاً بمقامه في الاعتزال، بل لكسر حاجز التردد والخوف من الخوض في أفكار المعتزلة التي تنقضها ابن الريوندي، فمن الواضح لدينا اليوم أن ابن الريوندي كان قبل تأسيس الأشعرية والماتريدية والتشيّع الإثني عشريّ والتشيع الإسماعيلي. وهؤلاء كلهم كانوا يرددون أقوال المعتزلة ذات التعصّب السياسي من ابن الريوندي على أنها أقوال تقصد إلى الإسلام قصداً. وهذا ليس بحق.

وأول ما يطالعنا في إعادة قراءة النصوص بشكلها التاريخي، مفهوم الالحاد الذي نسبه الخياط المعتزلي في كتابه "الانتصار إلى ابن الريوندي والمدهش، أن جميع الناس رددوا بعد الخياط أقواله، ولم يحتكم أحدهم للعقل ليقول: من جعل الخياط حكماً عقلياً في واحد من أهم أساتذة الاعتزال في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي؛ إلا لأنّه كان من أهل السنة؟ أم تراه كان غيوراً على الاعتزال أكثر من شيوخه السابقين؟

وفي المقابل، نجد الماتريدي، الإمام السني الكبير، يستند إلى أقوال ابن الريوندي للدفاع عن مسائل عَقَديَّة ما كان له أن يشير إليها لولا قناعته بصحة أحكام ابن الريوندي. وهكذا فعل أبو القاسم البلخي الكعبي، المعتزلي، الذي يُشكك في ما نسب إلى ابن الريوندي، من أقوال! وعلاوة على كل هذه الاحتجاجات، نجد الشريف المرتضى، إمام أهل التشيع وأحد مؤسسي عقيدته الكلامية، يذكر أن ابن الريوندي كان ضد كل تعصب، وكل تزييف للأقوال نتيجة انتحال الأحداث!.

ونحن اليوم لا نفهم شخصية ابن الريوندي على أنه خرج على الإسلام، بل أنّه خرج على الاعتزال المتزمت الذي ظهر في كتب الجاحظ أولاً وبالذات.

كما أننا لا نفهم ابن الريوندي على أنه ناقض الاعتزال السني من أجل نصرة الاعتزال الشيعي، ولا هو أراد أن ينقض المعتزلة سنداً للاشعرية، بل أنه لم يكن في عقيدته شيعياً إمامياً لأنه عاش قبل الإمام الثاني عشرا فأين يمكن أن نضع هذا الرجل المدهش، وفي أية مرتبة من التفكير والعقيدة؟ ولا بد من استنباط أن كل فئة أرادت نقض المعتزلة رجعت إليه، وكل فئة أرادت بيان تحريف الأفكار الجدلية المتقدمة رجعت إليه؛ فكانت النتيجة أنّ جميع النصوص التي بين أيدينا في ثلاثة مجلدات، إنما هي تحكي صورة ثقيلة من الانتحال والتزييف ويعكسها الاعتقاد بأن أقوال المؤرخين مصادر موثوقة، وهي ليست كذلك.

في الأخير، لا أزعم أن هذه النصوص ستجعل القراء أكثر دراية بما يجب أن يقرؤونه في كتب التاريخ، بل هي مؤثرة فيهم إلى حد القناعة أن الانتحال والتزييف والإدعاء والزعم والاتهام مسائل شائعة في مصادرنا العامة والخاصة.

وفي الأخير، لا ينسى كاتب هذه السطور فضل الكثير من أساتذته وأصدقائه وزملائه من عراقيين وعرب ومستشرقين، لتنبيهه على نصوص، أو إضافة مراجع، أو الإشارة إلى مخطوطات، والذين أشير إليهم، مع الامتنان، في التعليقات - غير أنه من الوفاء أن أخص بالذكر هنا الأستاذ المستشرق الدكتور لاينز M. C. Ltons أستاذ الدراسات الشرقية في جامعة كمبردج، والأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشيبي، والأستاذ حسين علي محفوظ - فلهم من المكارم ما يعجز القلم عن وصفه.

عبد الأمير الأعسم
أستاذ الفلسفة والأديان المقارنة جامعة فالدوستا
الثلاثاء ٢٨ نيسان /إبريل ٢٠٠٩

نصوص القرن الثالث

تنشر الأرقام في مطلع كل نص إلى ما يلي ...(١) الأرقام خارج القوس تعطي رقم القرن الذي ينتمي إليه المؤلف، (٢) والأرقام داخل القوسين هي لتسلسل النصوص في كل أنحاء الكتاب مضافاً إليه التسلسل الخاص بطبقة كل قرن.

٣ (١/١)

ابـن الرّيونـدي، أبـو الحـسين أحمـد بـن يحيـى بـن محمـد بـن اسحاق، (ت٢٤٥/٨٥٩-٦٠):

ـ كتاب فضيحة المعتزلة،

تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن أطروحة الدكتوراه:

Ibn ar-Riwandi' SKitâb Fadihat al-Mu' tazlah D. Dissertation, 1972, at the Univesity Library of Cambridge, pp. 115- 173[1]

[الشذرة ١٩٥][2]

[3]"... وكاني بهم[4]، إذا قرأوا[5] كتابي هذا، قرفوني بكل هذه الأقاويل التي وصَفت، لتجاوزي بها مقاديرها ووصف ما يقتل به أهلها."[3]

---

(١) سأشير إلى أطروحتي هذه باعتبارها مرجعاً مهماً لطالب التفصيلات، مما لا نتوفر عليه في هذا الكتاب لأنه في أساسه يختلف من الناحيتين العلمية والفنية عن عملنا السابق الذي كان، أولا وبالذات، يبحث في كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي وكل ما يتصل بهذا الكتاب بحسبانه أول كتاب جدلي يصلنا من تراث النصف الأول من القرن الثالث الهجري.

(٢) النص العربي p ،١٧٣، انظر: كتاب الانتصار للخياط (راجع بعد)، ط. القاهرة، ص ١٧٢= ط. بيروت، ص١٢٣، cf, ibidem, ch, III, p. 104, 1,1 below.

(٣) تقارن ترجمتي للنص إلى الانكليزية Ibid., ch. V, p.255, FR .CXCV وترجمة الدكتور ألبير نصري نادر لكتاب الانتصار (يُراجع) إلى الفرنسيّة
Le Livre du Triomphe, p. 157, Sec. 110.

(٤) أي المعتزلة.

(٥) في الأصل المخطوط: "قرءوا" وكذا تبعاً للأستاذ (Nyberg)

٣ (٢/٢)

الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، (ت حوالي ٩١٢/٣٠٠):

-كتاب الانتصار والرد على ابن الرونـدي الملحد، مخطوط دار الكتب ولا وثائق المصرية، برقم (٨٥٢) فن التوحيد(*).

(*) نشر الأستاذ (H.S.Nyberg) كتاب الانتصار للخياط، في القاهرة سنة ١٩٢٥، وفق المخطوطة الوحيدة المحفوظة في دار الكتب والوثائق المصرية، في القاهرة، برقم ٨٥٢ فن التوحيد. وكان لنشر هذا الكتاب أهمية كبيرة في اعطاء صورة واضحة لنظرية الاعتزال وفق أقدم نص جدلي ينتمي إلى النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، بعد أن كان اعتماد الباحثين (كالاستاذ Max Horten) على النصوص المنسوبة إلى المعتزلة في كتب خصومهم ـ فجاءت أحكام أولئك الباحثين مبتسرة ومغلوطة ومحرفة تبعاً لطبيعة النص (أو فهم النص). غير أن كتاب الانتصار، بلا منازع، أخطر وأهم المؤلفات الجدلية ـ العقلية في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام وأقدم ما وصل إلينا.

فهو بالإضافة إلى أهمية ردود الخياط على ابن الريوندي بخصوص كتابه فضيحة المعتزلة، حوى شذرات هذا الكتاب الأخير، فهو بالتالي، اكتسب أهمية أخرى عند البحث فيه لأنه لا يسجل نظرية الاعتزال تبعاً للخياط، بل يسجل النقد المنهجي للاعتزال تبعاً لابن الرونـدي. وفي أثناء اعدادي لرسالة الدكتوراه:

Ibn ar.Riwandi,s kitab Fadihat al-Mu,tazilah (A Study, critical Edition, Translation and Commentaries) ph. D. Dissertation, University library of Cambridge 1972.

كنت مضطراً إلى إعادة النظر في المخطوطة الوحيدة لكتاب الانتصار، بعد أن اكتشفت أن إعادة بناء كتاب فضيحة المعتزلة إنما يعتمد أولاً بالذات على التثبت من طبيعة كتاب الانتصار كأهم مصادر شذرات الكتاب، والتي أصبحت فيما بعد مصدراً لكل الإسلاميين في نقدهم للاعتزال، لذلك، فقد قابلت مخطوطة القاهرة على طبعة الأستاذ (Nyberg)، واستكمالاً لملاحظاته التي لم تسعفه مصادره في تعليقها على النص، وتصحيحاً للأخطاء التي ارتكبت في تحقيق الكتاب ـ فخرجته بعد هذا كله ـ بنشرة جديدة لكتاب الانتصار الذي تعرض منذ عهد قريب إلى إعادة طبع مغلوطة في المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٧.

(Imprimerie Catholique, Beyroth- Edinions les Lettres Orientales 1957)

في سلسلة بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروت، مجلد رقم ٤.

(Recherches pubtiecs sous la direction de L'Institut de- letters Orientales Beyrouth, Tom VI)

==

حيث أشرف عليه الدكتور البير نصري نادر الذي ترجم الكتاب كله في نفس الطبعة إلى الفرنسية تحت عنوان:
Le Livre du Triomphe et de la refutation d, Ibn al-Rawandi L'Hérétique
وكان لظهور الطبعة الثانية هذه مع الترجمة الفرنسية أهمية واضحة في تهيئة عمل الأستاذ (Nyberg) ثانية لقراء العربية وترجمة الكتاب إلى الفرنسية يصحح كثيراً من المفاهيم التي شاعت عند المستشرقين حول الاعتزال. غير أن المؤسف، إنني اكتشفت أن تصرفاً غير دقيق حدث في الطبعة الثانية، وتبعاً لها الترجمة الفرنسية، فلا دقة في الطريقة التكنيكية (Techniques) التي أتبعها الأستاذ (Nyberg) في الطبعة الأولى، مع حذف مقدمته الجيدة في الطبعة الثانية، إلى غير ذلك من ما حدث في الترجمة الفرنسية. فأضافت ملاحظاتي على الطبعة الثانية هذه، مع الترجمة الفرنسية، تعليقات مثمرة على تحقيقي الجديد لكتاب الانتصار، الذي أزمع نشره الدكتور نادر على الخصوص، في قراءة صحيحة ضبطت بعد جهد خمس سنوات بحثاً في كل لفظة في الكتاب. [وسأذكر هنا النص تبعاً لترقيم المخطوطة، غير غافل عن الإشارة إلى أرقام صفحات ط. القاهرة (١٩٢٥) وط. بيروت (١٩٥٧)، والترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe] وأخيراً، أحيل القارئ إلى ما تحدثت فيه بتفصيل بخصوص أهمية هذا الكتاب عند البحث في ابن الريوندي وكتابه فضيحة المعتزلة بحسبانه أول مصدر لنقد المعتزلة في الإسلام، وذلك في أطروحتي (Ibidem, ch, iii, pp. 80-92)، وبخصوص الخياط، يراجع الأستاذ Max Horten [في كتابه] Die philosophischen propleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910, pp,6,14.38,73,74, Die philosophischen systeme -75, 76, 78, 100, 141, 187, der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912, pp, 376, 377, 378, 379, 380, 381; also cf. index
الذي قدم معلومات لا تستند إلى مؤلفات الخياط، فهو لم يعرف كتاب الانتصار الذي حاول التعرف به لأول مرة الأستاذ (Nyberg) في مقدمته لكتاب [ط. القاهرة، ص ١٥-٢٤» Le Livre du Triomphe, pp. xviii xxiii
وإذا كان كتاب الانتصار هو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من مؤلفات الخياط، فهو أيضاً الوحيد من الردود الكثيرة على ابن الريوندي [قارن بشأن هذه الردود بحث الأستاذ (paul kraus) الموسوم
Beitrage zur Islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az- Zumurrud des Ibn ar- Rawandi, in: Rivista digli stuni Orientali, Xiv, p. 361
« بدوي، د، عبد الرحمن، من تاريخ الالحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص١٦٢-١٦٣].

(١)

[F. Ib – 2a][1]

قـد [٢] قـرأت – أسعدك الله بطاعتـه، ووفقـك لاتِبـاع مرضـاته – كتـاب الماجن السفيه[٢]، وفهمت ما ذكره فيه، فرأيته كتاب إنسان حنق على أهل الدين، شديد الغيظ على المسلمين، يحكي عنهم ما ليس من قولهم (ويـرميهم) [٣] بمـا لـيس مـن مذهبهم، جرأة منه على الكذب والبهتان، وتهاوناً منه بركوب الإثـم والعـدوان. ورأيتـه مع ذلك معتدياً لطوره، متجاوزاً لقدره، واضعاً لنفسه في غير موضعها.

ذكر المعتزلة، فشتمهم بما ليس فـيهم. وأوهـم جهـال الرافـضة وحـشو أهـل الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وأكفائها، وأنه عالم بمـذاهبها وأقاويلـها، فأمـا أهـل النظر وأصحاب الكلام، فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفؤا[٤] لهم، وأنه كان زماناً تابعاً مـن أتبـاعهم، وحـدثاً مـن أحـداثهم، يختلـف إلى مجالـسهم، ويتعلم من أشياخهم، إلى أن ألحدَ في دينه، وجحـد خالقـه، ونفتـه المعتزلـة عنهـا وباعدته من مجالسها، فحمله الغيظ الذي دخله، والوحشة التي صار إليها، علـى أن فضح نفسه بأن وضع عليها كتاباً[٥] كذب عليهـا فيـه مـا لـيس مـن قولهـا، وعـاب بعضها بمذاهب هو (نفسه) [٦] يقول ببعضها، بل يقول بها ويذهب إليها!

ولكـن، كيـف يتعجـب مـن شـتم صـاحب الكتـاب[٧] المعتزلـة والكـذب عليهـا ورميهـا بمـا لـيس مـن قولهـا، وقـد ألـف عـدة كتـب في تثبيـت الإلحـاد

---

(١) ط. القاهرة، ص١-٢=ط. بيروت، ص١١-١٢= الفرنسية، ٣-١ .PP

(٢) هكذا يبتدئ الخياط مقدمته لكتاب الانتصار، واصفاً ابن الريوندي، كما في كل المواضع التالية في كتابه، بالماجن السفيه، وكتابه المشار إليه إنما هو كتاب فضيحة المعتزلة الذي يعنيه أولاً وبالذات الرد عليه (راجع بعد النص رقم٦، فهناك تصريح باسم الكتاب).

(٣) خرم في المخطوط، والزيادة اقتراحها الأستاذ (Nyberg).

(٤) في المخطوط: "كفوا"، وأصلحها الأستاذ (Nyberg) كفؤ (ويصبح أن تأتي بضمتين أو فتحة وضمة، وقد تأتي على كفيء).

(٥) الإشارة إلى كتاب فضيحة المعتزلة.

(٦) زيادة يقتضيها السياق، وهي ليست في المخطوط ولا المطبوع.

(٧) أي "ابن الريوندي"، وأينما وردت في النص.

وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين - عليهم السلام - والأئمة الهادين - وهي كتب مشهورة معروفة.

فمنها، كتاب يعرف بكتاب التاج، أبطل فيه حدث[8] الأجسام ونفاه - وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر، ولا في الفعل دلالة على فاعل، وأن العالم بما فيه و(أرضه وشمسه)[9] وقمره وجميع نجومه، قديم لم يزل لا صانع له، ولا مدبر، ولا محدث له ولا خالق، وأن من ثبت للعالم خالقاً قديماً "ليس كمثله شيء"[10]، فقد أحال وناقض.

ومنها، كتاب يعرف بكتاب التعديل والتجوير، زعم فيه أنه من أمرض عبيده وأسقمهم، فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم، ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم. وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه. وأنه إن[11] خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد، (يكن)[12] سفيها[13] غير حكيم، ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب.

ومنها، كتاب يعرف بكتاب الزمرد[14]، ذكر فيه آيات الأنبياء ــ عليهم السلام ــ ، كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ــ صلى الله عليهم ــ ، فطعن فيها، وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة

---

(٨) علق الأستاذ (Nyberg) على "حدث" بقوله: (حدث) تكرر في هذا الكتاب ذكر (حدث) و(حدوث) بمعنى واحد، وقد ورد هذا الاستعمال في غير هذا م الكتب القديمة، ويظهر أن (حدث) وضعت مشابهة لـ (قدم)". انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ١٧٥ = ط. بيروت، ص١٢٥.

(٩) خرم في الأصل، وقد تركه الأستاذ (Nyberg) بلا أصلاح.

(١٠) يراجع القرآن، الشورى ٤٢/١١

(١١) «إن» غير واضحة في المخطوط، وقرأها الأستاذ (Nyberg) من.

(١٢) زيادة مفتوحة، لم يلتفت إليها الأستاذ (Nyberg)

(١٣) كذا في المخطوط، ووهم الأستاذ (Nyberg) بإصلاحها على "سفيه".

(١٤) تحرف هذا العنوان فيما بعد على "زمردة" وهو ليس بصحيح.

ممخرقـون[١٥]، وأن القـرآن مـن كـلام غـير حكـيم، وإن فيـه تناقـضاً وخطـأ وكلامـاً يـستحيل. وجعـل فيـه بـاب ترجمـه علـى المحمديـة خاصـة، يريـد أمـة محمد - صلى الله عليه -.

ومنها، كتاب يعرف بكتاب الإمامـة، يطعـن فيـه علـى المهـاجرين والأنـصار، ويزعم أن النبي - صلى الله عليه - استخلف عليهم رجلاً بعينه واسمه ونـسبه[١٦]، وأمرهم أن يقدموه ولا يتقدموا عليه، وأن يطيعوه ولا يعـصوه، فـأجمعوا جميعـاً، إلا نفرا يسيرا، خمسة أو ستة، على أن أزالوا ذلك الرجل عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله - صلى الله عليه - وأقاموا (مكانه) (١٢) غـيره[١٧]، استخفافاً منهم بأمر رسول الله - عليه السلام - ، وتعمدا منهم لمعصيته.

فمـن كـان هـذا قولـه في رب العـالمين، وفي الأنبيـاء والمرسـلين، وفي الأئمـة الصالحين المرضيين، كيف يتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها، وقد كـذب علـى الله ـ تعالى ـ ، وعلى أنبيائه المرسلين، وعلى (محمد)[١٨] وأصحابه الطاهرين؟!

وأنا، بعون الله - ذاكر ما في كتابه، وناقضه عليه حرفاً حرفا، ومبين كذبه على العلماء، وتحريفه لأقاويلهم، وبالله استعين.

(٢)

[F. 6a][١٩]

وقـد ألـف[٢٠] هـذا المـاجن كتابـاً في التوحيـد، يتجمـل بـه عنـد أهـل

---

(١٥) في المخطوط "ممخرقون" غير واضحة، قرأها الأستاذ (Nyberg) "فمحرفون": ولكنه ظن أن صحيحها "ممخرقون". انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص١٧٥=ط. بيروت، ص١٢٥.

(١٦) المقصود هو علي بن أبي طالب، قارن نص الشافي للمرتضى، ونص الرازي في معالم أصول الدين، بعد.

(١٧) الإشارة إلى أبي بكر الصديق.

(١٨) سقطت من المخطوط، ولم يلتفت إليها الأستاذ (Nyberg).

(١٩) ط. القاهرة، ص١٢= ط. بيروت، ص١٩= الفرنسية. P.12

(٢٠) في المخطوط: "اللف"، والتصويب للأستاذ (Nyberg).

الإسلام لما خاف على نفسه، ووضع الرصد في طلبه، فما فصل بين هذين الكلامين إلاّ ببعض فصول المعتزلة(٢١)

(٣)

[F. 9a](٢٢)

وصاحب الكتاب كان يظهر القول بأن الله يقدر على الظلم والكذب. فإذا قيل له: فما أنكرت أن يفعل ما وصفته بالقدرة عليه من ذلك؟

قال: هذا كلام محال، لا وجه له.

فقد شارك (صاحب الكتاب)(١٢) إبراهيم وعليا(٢٣) الأسواري فيما عابهما به، وحكاه عنهما من إحالة وصف الله بالقدرة على أفناء أهل الجنة وأماتتهم، لأنه(٢٤) يحيل القول بأن الله يفنيهم أو يميتهم.

ومن العجب أن يعيب قوما بقول قد شاركهم فيه، أو قال بمثله. وهذا يدلك على حيرته وسوء سريرته.

(٤)

[F. 9b](٢٥)

ثم أني أعلمك أن المعتزلة قد غاظت هذا الماجن بنصبها للملحدين وإفسادها لمذاهبهم ووضعها الكتب عليهم، فأراد أن يكذب عليها وينحلها ما ليس من قولها ويشنع عليها بما لم يقله أحد منهم، ليوهم الجهال، ومن

---

(٢١) هو "الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض، وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه..." انظر الانتصار، ط. القاهرة ص١٣= ط. بيروت ص١٨= الفرنسية، p.11.

(٢٢) ط. القاهرة، ص٢١= ط. بيروت، ص٢٤= الفرنسية، p.19.

(٢٣) في المخطوط: "علي"، والتصويب للأستاذ (Nyberg)

(٢٤) في المخطوط: "لا"، ولا تستقيم، وقد نبه الأستاذ(Nyberg) إلى "لأنه" (راجع تعليقه على النص، ط. القاهرة، ص١٨٣=ط. بيروت ص١٢٨)، ولا أدري ما الذي منعه من إصلاحها؟

(٢٥) ط. القاهرة، ص٢٣= ط. بيروت، ص٢٥= الفرنسية P.21

لا علم له بالكلام، أن أقاويلهم شنعة ومذاهبهم فاسدة.

فأما أهل العلم بالكلام، فعارفون بأقاويل المعتزلة وبراءة ساحتها مما قرفها به هذا الماجن الفاضح لنفسه على لسانه.

(٥)

[F. 10a](٢٦)

وصاحب الكتاب يظهر القول بالعدل ويتجمل به عند أهله، فقد وجب عليه، وعلى جميع أهل التوحيد أن يزعموا أن الله لم يزل فاعلا بنفس حكمه على إبراهيم (النظام) (٦) بذلك(٢٧)

(٦)

[F. 10b](٢٨)

ويل صاحب الكتاب! فما الذي يدعوه إلى فضيحة نفسه؟ ثم يسمي كتابه بفضيحة المعتزلة(٢٩)، ولعمري ما فضح غير واضعه ومؤلفه بما ملاه من الكذب والبهتان.

(٧)

[F. 11a](٣٠)

وصاحب الكتاب يحيل أن يفعل الله جميع ما حكاه عن إبراهيم

---

(٢٦) ط. القاهرة، ص٢٥= ط. بيروت ص٢٦= الفرنسية P.23.

(٢٧) حكم ابن الريوندي على إبراهيم النظام، هنا، بخصوص كلامه في المصلحة، يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (اطروحتي، Ibid, p. 119,fr. Xiv) وقارن كتاب الأنتصار، قبل الموضع السابق (ط. القاهرة، ص٢٣= ط. بيروت، ص٢٥-٢٦= الفرنسية، P.21.

(٢٨) ط. القاهرة، ص٢٦=ط. بيروت، ص٢٧= الفرنسية P.24.

(٢٩) هذه هي المرة الأولى التي يقول فيها الخياط صراحة عنوان كتاب ابن الريوندي. وتبعاً لذلك، فإن أي شكل آخر لعنوان الكتاب إنما هو تحريف لما أورده الخياط (تراجع اطروحتي Ibid., ch. i. pp.30-31 note 87).

(٣٠) ط. القاهرة، ص٢٧=ط. بيروت، ص٢٨= الفرنسية PP. 24-25.

(النظام) (٦) أنه يحيل القدرة عليه، فقد لزمه جميع ما شنع به على إبراهيم إذ كان شريكه في القول به[٣١]

وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلاّ من جسم ذي آفة. قال: فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه، فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة.

وكل ما أحال إبراهيم وصف الله بالقدرة عليه، فصاحب الكتاب يحيل وصف الله بفعله وبوقوعه منه.

(٨)

[F. 16b][٣٢]

أعلم - أكرمك الله - أن صاحب الكتاب دائماً ينادي على نفسه: "اعلموا أني ملحد"!

ويله! لو أراد أن يقول: "أن دين الديصانية حق"، هل كان يعدو ما قال؟

أليس الذي يظهر من قوله أنه الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه، وبأنّ خلق العالم صلاح لأهله ونفع لهم، وأنه إنما خلقه لعلمه بأن خلقه صلاح لأهله؟

هذه جملة، كل من انتحلَ العدل يقول بها ويعتقدها. فكيف ألزم إبراهيم (النظام) القول[٣٣] بأن الله لم يزل فاعلاً وأنه نظير قول الديصانية[٣٣] لقول هو يقول به ويعتقده؟

---

(٣١) نسب ابن الريوندي قبل هذا إلى النظام قوله بنفي القدرة عن الله في التغيير بعد الخلق، تراجع أطروحتي (Ibid p. 120, fr. Xvi) قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص٢٦= ط. بيروت، ص٢٧= الفرنسية PP. 23-24.

(٣٢) ط. القاهرة، ص٤٢-٤٣= ط. بيروت، ص٣٨= الفرنسية P.39.

(٣٣ - ٣٣) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (ضمن أطروحتي Ibid., p. 125, ft, xxxii) وقارن كتاب الانتصار (نفس المواضع، في الهامش السابق ما عدا الفرنسية، انظر PP. 38-39).

فمن كان هذا مقدار عقله، كيف يتعاطى وضع الكتب على المعتزلة؟

(٩)

[F. 17b](٣٤)

واعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب يزعم أن الحجر إنما يتحرك بطبعه، وقد يسكن في بعض الحالات فلا يتحرك. والماء إنما(٣٥) يسيل بطبعه، وقد يقف في بعض الحالات فلا يسيل. وإن النار تلتهب وتذهب علواً طباعاً، وقد توجد عينها، وهي تذهب سفلاً عند بعض الموانع.

ثم هو يعيب إبراهيم (النظام)(٦) بما يقول به ويلزمه من قول المنانية قياساً على قول قد شاركه فيه(٣٦).

(١٠)

[F. 18a](٣٧)

اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون أجهل خلق الله، أو يكون معتمداً للكلام بما يعلم أنه باطل.

(١١)

[F. 18b](٣٨)

اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب قد أبدى صفحته، وكشف قناعه، وأظهر ما في قلبه، وطعن في دليل الحدث طعناً مكشوفاً(٣٩)

---

(٣٤) ط. القاهرة، ص٤٥=ط. بيروت، ص٤٠= الفرنسية p.41

(٣٥) في المخطوط: "وإنما الماء"وهو ركيك، ولم يلتفت إليه الأستاذ (Nyberg).

(٣٦) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid, pp. 125-126 وقارنه بكتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص٤٣-٤٤=ط. بيروت، ص٢٩=الفرنسية، P.40.

(٣٧) ط. القاهرة، ص ٤٦=ط. بيروت، ص٤٠= الفرنسية P.42.

(٣٨) ط. القاهرة، ص٤٧= ط. بيروت، ص٤١= الفرنسية P.43.

(٣٩) هذه إشارة لقول ابن الريوندي (كتاب فضيحة المعتزلة، ضمن أطروحتي، (Ibid, 127, Fr. xxxvi): "وأصل ما يعتقده في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله، وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله"، انظر كتاب الانتصار (نفس المواضع المذكورة في الهامش السابق).

(١٢)

[F. 19a] [٤٠]

وصاحب الكتاب، أيضاً[٤١] يزعم أنه يحمد الله على ما فعل من الخير والتفضل والإحسان. ومحال عنده أن يبدل "الله" ذلك، وأنه قد حكم بالحق، ومحال عنده ألا يحكم بالحق.

فبماذا يفصل بين قوله وبين ما حكاه عن المنانية؟

(١٣)

[F. 19b] [٤٢]

ومن قرأ كتب المعتزلة على من خالفها، عرف كذب صاحب الكتاب...

(١٤)

[F. 20b] [٤٣]

وصاحب الكتاب يوافق معمر[٤٤] (بن عباد)(٦) في أفعال الطبائع، فيزعم أن حركات الفلك، وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسة ومباينة، فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز، ولا يقع إلا من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي.

---

(٤٠) ظ. القاهرة، ص٤٩=ط. بيروت، ص٤٣= الفرنسية p.45.

(٤١) أي كما قال إبراهيم النظام، والمجبرة، وهشام بن الحكم وأتباعه، (كذا! تبعاً لإشارة الخياط قبل هذه الفقرة).

(٤٢) ط. القاهرة، ص٥٠= ط. بيروت، ص٤٣= الفرنسيةp.46

(٤٣) ط. القاهرة، ص ٥٤= ط. بيروت، ص٤٦= الفرنسية 45 -pp.46.

(٤٤) في المخطوط والمطبوع: سرا.

فكيف يعيب معمراً[٤٥] بقول هو يقول به؟ وهذا يدلك (على) (١٢) أنه غير معتقد لدين، والله المستعان.

ثم[٤٦] قال (ابن الرونـدي) (٦): وكان (معمر)(٦) يزعم أن الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق. ثم وصف قول معمر في الإنسان، فكذب عليه في بعض حكاياته. ثم يقول بقول معمر في الإنسان لا يخالفه فيه، ثم رجع عليه يعيبه به ويشنع عليه به[٤٦].

ويله! فما علم أنه إنما شنع على نفسه، وعاب مذهبه، وذم قوله، وخبر بسوء اختياره، واتهمَ نفسه؟

(١٥)

[F. 21a - b][٤٧]

ثم اعلم أن صاحب الكتاب يوافق معمراً في فعل الطبائع، وله فيه كتاب[٤٨] ثم هو يعيبه به، ويذم المعتزلة بأن فيها من يقول بقول هو عنده

---

(٤٥) نسب ابن الريوندي ما ادعاه عليه الخياط إلى معمر في كتاب فضيحة المعتزلة (تراجع اطروحتي Ibid., p. 129, fr. Xlviii) وقارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص٥٣= ط. بيروت، ص٤٥= الفرنسية، P. 46.

(٤٦) تقارن الشذرة xtix من كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي، Ibid., p. 129).

(٤٧) ط. القاهرة، ص٥٦-٥٧= ط. بيروت، ص٤٧= الفرنسية ٥١-٥٢ .pp.

(٤٨) يؤيد ابن المرتضى (طبقات المعتزلة، ص٩٢٩ ما ذكر الخياط في أن ابن الريوندي قد ألف كتاباً في الطبائع. والأستاذ (Nyberg) (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص٣٢ برقم ٦= الفرنسية، P. xxviii, no, 6) يرى أن هذا الكتاب من مؤلفاته المعتزلة (كذلك قارن الاستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي، طهران ١٩٣٣، ص٩٠) وقد ذكره أيضاً الشيخ محسن الأمين (أعيان الشيعة، ط. أولى، ٣٤٧/١٠= ط. ثانية، ٢٢٧/١٠ –برقم ١٣) ولم يعط رأياً فيه. أما الأستاذ (Horten) Cf. Die philosophischen system derspekulativen Theol im Islam, p. 350] فقد ذكره ممثلا لفكر ابن الريوندي كمعتزلي، وترجمه هكذا das Buch der Naturanlagen (= كتاب السجايا أو الأمزجة الطبيعية) وهو ما لا يتفق مع العنوان الذي أورده الخياط (= أفعال الطبائع).

حق وصواب - لتعلم أنه الدين بريء.

وجميع ما يلزم معمراً أن يقول به في هذا الباب، فهو لازم لصاحب الكتاب، لأن قولهما في فعل الطبائع واحد لا خلاف بينهما فيه.

(١٦)

[F. 24b-25a][٤٩]

اعلم - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب من شأنه الحكاية للكلام مبتوراً ليوحش جملة الحق عند من سمع حكايته. وهذا القول الذي حكاه عن بشر (بن المعتمر)(٦) في هذا الموضع قد بتره، وهو القول باللطف[٥٠]

واعلم أن صاحب الكتاب يوافق بشراً في القول باللطف، ثم قد عطف عليه ليعيبه به...

والقول الذي يظهره صاحب الكتاب في القدرة على الظلم أعجب من قول بشر[٥١]، لأنه يزعم أن الله - جلَّ وتعالى - يقدر على الظلم والكذب.

فإذا قيل له: فلو ظلم وكذب؟

قال: محال أن يظلم ويكذب.

فقيل له: قد وصفته بالقدرة على المحال.

وما بين من وصف الله بالقدرة على فعل جائز صحيح فلو فعله كان محالاً، (كقول ابن الروندي)(٦)، وبين من وصف الله بالقدرة على فعل الظلم فلو ظلم كان عادلاً، (كقول بشر)(٦)، من فصل!

---

(٤٩) ط. القاهرة، ص٦٤-٦٥= ط. بيروت، ص٥٢-٥٣= الفرنسية، ٦٠-٥٩ .pp.

(٥٠) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (اطروحتي Ibid., p. 133, fr. Ixvii).

(٥١) Ibidem, Ioc. Cit. fr. Ixviii.

(١٧)

[F. 27a][٥٢]

يقال له[٥٣]: الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم[٥٤] أرباب النظر دون جميع الناس، أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض، لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما سأل بعضهم بعضاً، فأما كلمة واحدة لغيرهم، فلا يقدر عليها - لتعلم أن الكلام لهم دون من سواهم.

(١٨)

[F. 27b][٥٥]

يقال له: قد رأيناك قصدت أبا موسى (المردار)(٦) فعبته بإكفاره، (كما)(١٢) زعمت، لأبي الهذيل[٥٦] ولغيره من المتكلمين[٥٧]، وطعنت عليه بذلك، وعجبت الناس من غلوه في هذا الباب وإقدامه على إكفارِ الناس والبراءة منهم[٥٨] ثم ذكرت أبا الهذيل (الغلاف)(٦)، فزعمت أنه بقوله بطاعة لا يراد الله بها، قد خالف الإجماع وخرج مما عليه أهل الصلاة[٥٩] فمن كان مقدار عقله وعلمه أن يجمع في ورقة واحدة من كتابه هذه المناقضة، ولم يكن معه من الحفظ لما يقول ولا من المعرفة ما يفهم به هذا المقدار، كيف يتعريض لوضع كتاب على المعتزلة لولا الجهل والحَيْن؟!

---

(٥٢) ط. القاهرة، ص٧٢= ط. بيروت، ص٥٧= الفرنسية P.66.

(٥٣) لابن الريوندي.

(٥٤) في المخطوط: "أنها"، ولم يلتفت الأستاذ (Nyberg) لتصويبه.

(٥٥) ط. القاهرة، ص٧٣= ط. بيروت، ص٥٨= الفرنسية P.67.

(٥٦) نسب ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة تكفيراً لأبي الهذيل حكاية عن هشام الفوطي (تراجع أطروحتي Ibid., p. 139, fr. Ixxv) حيث سقنا الدليل على أن مصدره في ذلك إنما هو أبو موسى المردار (قارن Idid.. p. 282).

(٥٧) Ibid., p. 134, fr. lxxii

(٥٨) Ibid., loc. Cit. fr. Ixxi

(٥٩) Ibid., p. 36, fr. Ixxvii

(١٩)

[F. 28a -b] (٦٠)

ثم إني أعلمك – علمك الله الخير – أن صاحب الكتاب داخل في كل ما شنع به على من أثبت التولد من المعتزلة(٦١). وذاك أنا نقول له: حدثنا عن إنسان نزع في قوسه، فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه، ثم إنَّ السهم، بعد ذلك، وصل إلى إنسان فقتله – حدثنا: من القاتل له؟

فمن قوله: أن الرامي القاتل له، وقتله إياه هو الإرادة، لأن «يرميه بالسهم» «غير» أنه لا يسمى قاتلاً، ولا تسمى تلك الإرادة قتلا حتى يصل السهم إلى المرمي، وتخرج روحه من جسده!

يقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمي، وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه أفلست قد سميته قاتلاً، وهو ميت، وهو قاتل للحي، وأن المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحي القادر؟

وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل وعلى من أثبت التولد من المعتزلة.

(٢٠)

[F. 30b](٦٢)

اعلمْ – علمك الله الخير – أن قول صاحب الكتاب في القرآن (و) (٦) الذي كان يظهره، هو قول جعفر بن مبشر(٦٣) بعينه، ثم يعيبه به – لتعلم انسلاخه من الدين ومروقه منه!

---

(٦٠) ط. القاهرة، ص٧٨= ط. بيروت، ص٦١= الفرنسية pp.71-72.

(٦١) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., p. 137, fr. lxxxix).

(٦٢) ط. القاهرة، ص٨٢ =ط. بيروت، ص ٦٣-٦٤= الفرنسية p. 75.

(٦٣) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., p. 138, fr. lxxxvi)

والرواية هناك: "وكثير من المعتزلة تكفره [جعفر بن مبشر] وتكفر بشر بن المعتمر والنظام لقولهم: أن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، وأن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز" (كذا!).

(٢١)

[F. 32a] [٦٤]

ثم إني أعلمك - علمك الله الخير - أن صاحب الكتاب ليس شأنه إلا تلبيس الكلام على سامعيه.

(٢٢)

[F. 33a] [٦٥]

ثم إنَّ الماجن السفيه حكى عن ثمامة شيئاً كان هو الماجن يعرف به وعوتب عليه مراراً، فلم يتركه حتى أهلكه الله وصيره إلى أليم عذابه[٦٦]، ولولا صيانتي لهذا الكتاب عن ذكره لذكرته.

(٢٣)

[F. 33b] [٦٧]

ثم قال (صاحب الكتاب)(٦)، و[٦٨] (المعتزلة)(٦) فيهم اليوم من يزعم أن الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة[٦٨]

يقال له: هذا كذب وزور. لم يقل هذا أحد إلا أخوانك من أهل

---

(٦٤) ط. القاهرة، ص٨٥-٨٦= ط. بيروت، ص٦٦= الفرنسية P.78.

(٦٥) ط. القاهرة، ص٨٨= ط. بيروت، ص٦٧= الفرنسية P.80.

(٦٦) لم تفدنا هذه الشذرة بما كان يوافق ابن الريوندي ثمامة، فالأصل غامض، ولم يفصح عنه الخياط، لكن المهم فيها، أنها إشارة صريحة إلى أن ابن الريوندي كان قد مات قبل تأليف كتاب الانتصار بالتأكيد، ومن المرجح أن يكون ذلك بعهد بعيد.

(٦٧) ط. القاهرة ص٩١-٩٢= ط. بيروت، ص٦٩= الفرنسية P.83.

(٦٨ - ٦٨) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch. Iv, p. 141, fr. Xcvi ولم يفصح ابن الريوندي عن اسم هذا الزاعم، غير أن الخياط، في رده يشير صراحة إلى أن "الذي قصد إليه بهذا الكذب [كذا] عباد" بن سليمان [انظر أطروحتي Ibid., ch. ii, p. 39 note 8: ch, vi p.292 note, Xcvi قارن كتاب الانتصار، نفس المواضع المشار إليها في الهامش السابق.

الإلحاد، فأما من ينتحل الإسلام، فليس هذا ــ بحمد الله ــ قول أحد منهم.

(٢٤)

[F. 34a](٦٩)

ثم إني أعلمك أن صاحب الكتاب يوافق الجاحظ في القول بـ)(١٢) أفعال الطباع(٧٠)، لا خلاف بينه وبينه فيه(٧١)

فإن كان القول بفعل الطباع(٧٠) يوجب على الجاحظ (٧٢) أن النار هي التي تدخل الكفار نفسها وتخلدهم فيها(٧٢)، فهو واجب على صاحب الكتاب لمشاركته للجاحظ في القول بأفعال الطباع.

(٢٥)

[F. 34b](٧٣)

... وأحسب صاحب الكتاب أراد أن يسب النبي - صلى الله عليه - وأن يضيف إليه فعل الخطأ، فذكره بذلك على السنة المعتزلة. وكيف تزعم (٧٤) المعتزلة أن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته(٧٤)، واليهود بأسرها تدين باليهودية وبأن الإسلام باطل وأن محمداً - صلى الله عليه - ليس برسول؟

(٢٦)

[F. 35a](٧٥)

ثم يقال له: خبرنا عن الأمة بأسرها: هل يجوز عليها الخطأ فيما تنقله

---

(٦٩) ط. القاهرة، ص٩٢=ط. بيروت، ص٧٠= الفرنسية. P.84.

(٧٠) كذا في المخطوط، والمؤلف استعمل في مكان آخر "طبائع"، راجع كتاب الانتصار، نفس المواضع المشار إليها في الهامش السابق، قبل النص بقليل.

(٧١) كذا في المخطوط، وهو صحيح بعد اقتراح "قول"، أصلحها الأستاذ (Nyberg)، على "فيها" ولا تستقيم.

(٧٢) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 141).

(٧٣) ط. القاهرة، ص٩٣-٩٤= ط. بيروت، ص٧١= الفرنسية p.85.

(٧٤) تثبيت ابن الريوندي هذه المقولة إلى المعتزلة في كتابه فضيحة المعتزلة (راجع أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 142 fr. Ci).

(٧٥) ط. القاهرة، ص٩٤-٩٥= ط. بيروت، ص٧٣= الفرنسية p.86.

عن نبيها - صلى الله عليه - لأنها حجة، أو يجوز عليها ارتكاب المعصية؟

فمن قوله: لا! لأنه يظهر الرفض والقول، فليس يجوز له الإقرار بأن الأمة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية، لأن الإمام أحدها، والمعصية لا تجوز عليه.

فيقال له: فخبرنا عن الأنبياء - عليهم السلام - : هل تجوز على أحد منهم المعصية؟

فإن قال: لا! تلي عليه قول الله "وعصى آدم ربه فغوى"(٧٦). وقول نوح "إن ابني من أهلي"(٧٧) وتوبته من ذلك. فلا بد من الإقرار بتصديق القرآن ما تمسك بإظهار الإسلام.

فيقال له: فقد جاز عندك على الأنبياء المعصية، ولم يجز ذلك على الأمة. وهذا ما أنكرته وشنعت به على المعتزلة.

(٢٧)

[F. 35b](٧٨)

والجاحظ يقول بالمعرفة، ويزعم أن أحداً لا يعصي الله إلا بعد العلم بما نهاه عنه. وصاحب الكتاب يوافقه على القول بالمعرفة وأن أحداً لا يعصي الله إلا بالقصد إلى معصيته والاعتماد عليها. فكل ما لزم الجاحظ من العيب بهذا القول، فهو لصاحب الكتاب لازم.

والعجب لصاحب الكتاب كيف يعيب قوماً بمذاهب هو يذهب إليها ويتدين بها؟ وهذا يدل على حيرته وسوء سريرته(٧٩).

---

(٧٦) يراجع القرآن، طه ١٢٩/٢٠.

(٧٧) أيضاً، هود ٤٥/١١.

(٧٨) ط. القاهرة، ص٩٥-٩٧= ط. بيروت، ص٧٢-٧٣= الفرنسية pp. 87-88.

(٧٩) في المخطوط: "سير سر سه"، والتصويب للأستاذ (Nyberg).

.... وأما قولك[٨٠] "وهؤلاء سقاط جدا"[٨١]، فما أراك عبت إلا نفسك ولا وضعت إلا من قدرك، لأن أسقط من هؤلاء تابعهم، والمتعلم منهم، والمختلف إلى مجالسهم، والناسخ لكتبهم، والسائل عن مسائلهم، والمتجمل عند الناس بانتحال مذهبهم.

ثم يقال له: قد كان تعرضنا لنقض كتاب ساقط مثلك ضرباً من العناء، ولكن نقضنا على أستاذيك أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق، مع خساستهما وضعتهما، فليس بمستكثر أن ننقض على من قاربهما من أتباعهما.

(٢٨)

[F. 37b] [٨٢]

وإني سمعته، وهو معتزلي، في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها وتنفيه عن أنفسها بقليل، يقول في عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ما حكاه عن المعتزلة[٨٣]، فأقبل عليه من حضر (المجلس)(١٢) بالتعفيف والتوبيخ، وقالوا (له)(١٢): قصدت إلى من خبر رسول الله - صلى الله عليه - أنه أحد سيدي شباب أهل الجنة بمثل هذا القول!

(٢٩)

[F. 37b] [٨٤]

ثم قال (صاحب الكتاب) (٦): وأهل هذا المذهب[٨٥] يزعمون أن

---

(٨٠) الخطاب موجه إلى ابن الريوندي.

(٨١) هكذا وصف ابن الريوندي نساك البغداديين من المعتزلة، (تراجع أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 143 fr. Civ).

(٨٢) ط. القاهرة، ص١٠٢= ط. بيروت، ص٧٦-٧٧= الفرنسية p.93.

(٨٣) نسب ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة إلى البغداديين منهم قولهم بفسق عبد الله بن جعفر وتوقفهم في أمر الحسن بن علي (تراجع اطروحتي Ibid., ch., iv,.

(٨٤) ط. القاهرة، ١٠٢= ط. القاهرة، ص٧٧= الفرنسية p.98.

(٨٥) أي معتزلة بغداد (=النساك).

أموال الناس محرمة عليهم.[٨٦] ثم مر في وصف قولهم.

وهذا القول كان يقوله الخبيث[٨٧] في آخر صحبته للمعتزلة، وصَحِبهُ على ذلك أحداث، فكلهم ظهر إلحاده، وانكشف كفره. ولولا طهارة المعتزلة وبراءتها من الادناس، لقد كان عرضها هذا الخبيث عند إظهاره هذا المذهب (للسوء)(١٢) . ولكن الله أظهر براءتها منه، فكانت هي أشد الناس عليه حتى هجره أكثرها، فبقي طريداً وحيداً، فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة، وتقرب إليهم بالكذب على المعتزلة.

(٣٠)

[F. 38a][٨٨]

ثم ذكر التصديق بالنجوم، فرمى به أبا مجالد[٨٩]، وما رأيت أحدا قط كان أغلظ على من صدق بها منه ولا أشد إقداماً على فعله منه، ولا رأيت أحداً وكان أشد تصديقاً من هذا الماجن لها - فعكس القصة،وأضاف إلى أبي مجالد ما قد عرف هو الخبيث به.

(٣١)

[F. 45a][٩٠]

ومما يدل على ميل صاحب الكتاب وتعصبه مع هشام (بن الحكم)(٦) على أبي الهذيل (الغلاف) (٦) - رحمه الله -، أنه ذكر ما أحتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث، وما استدلَ به من الخبر، وأكد ذلك

---

(٨٦) لم أجد مصدراً آخر يشير إلى هذه المقولة غير ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة، تراجع أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 146. fr. Cxiviii).

(٨٧) يقصد ابن الريوندي.

(٨٨) ط. القاهرة، ص١٠٢=ط. بيروت، ص٧٧= الفرنسية P.49.

(٨٩) قارن نص فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 146. fr. Cxiviii).

(٩٠) ط. القاهرة، ص١٢٣-١٢٤= ط. بيروت، ص٩١= الفرنسية.

بغاية بغاية ما أمكنه[٩١]، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج به من القياس ومن الاجماع[٩٢].

(٣٢)

[F. 51b] [٩٣]

ثم يقال لصاحب الكتاب: بل إنما أردت بشتمك المعتزلة، ووضعك الكتب عليها، طلباً بثأر أستاذيك وأشياخك وسلفك سلف السوء من الملحدين كأبي شاكر والنعمان وابن طالوت وأبي حفص الحداد من المعتزلة، فظهر من فضيحتك في كتبك عليهم كالذي كان يظهر من أشياخك إذا كلموهم!

(٣٣)

[F. 53b] [٩٤]

أما إضافته (أحمد)(٦) بن حائط وفضل الحدثي[٩٥] إلى المعتزلة[٩٦] فلعمري أن فضل الحدثي(٦) قد كان معتزليا نظاميا إلى أن

---

(٩١) يراجع كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch., iv, pp. 152. fr. Cxxvcxxxii).

(٩٢) اكتفى ابن الريوندي بالتلميح لحجة ابن الهذيل بما لا يناسب طبيعة الموازنة بين رأي هشام بن الحكم الذي فصل فيه (راجع الهامش السابق)، ورأي أبي الهذيل المقتضب [قارن Ibid., ch., iv, p. 153. fr. Cxxxiv].

(٩٣) ط. القاهرة، ص١٤٢= ط. بيروت، ص١٠٣-١٠٤= الفرنسية p.130.

(٩٤) ط. القاهرة، ص١٤٩= ط. بيروت، ص١٠٧-١٠٨= الفرنسية pp.135-136.

(٩٥) في المخطوط مشوشة وقد ضرب عليها الناسخ، قرأها الأستاذ Nyberg "الحذاء"، ولا تستقيم مع المتواتر. راجع بخصوص الاختلاف في قراءة اسمه في المصادر، أطروحتي Ibid., ch., iv, p. 329. [وقارن تعليق الأستاذ Nyberg كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص٢٢٢-٢٢٣= ط. بيروت، ص١٤٢-١٤٣].

(٩٦) Ibid,, ch., iv, pp. 164

خلط وترك الحق، فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك[٩٧] لما ألحدتَ في دينك، وخلطت في مذهبك، ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق)(٦) لما قال بالمنانية، ونصر الثنوية، ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها، ويؤكد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق، وطعن في التوحيد، ومال عن الإسلام!

(٣٤)

[F. 54a][٩٨]

وكما أن عم صاحب الكتاب وأخاه معتزليان، وليس بعيب عليهما الحاده - لعنه الله - وطعنه في التوحيد ووضعه الكتب للدهرية والملحدين، فكذلك أهل ابن حائط يسعهم ما وسع أهل هذا الملحد... ولو جاز لصاحب الكتاب أن يضيف قول فضل الحدثي[٩٥] وابن حائط إلى المعتزلة... جاز لنا أن... نضيف قول صاحب الكتاب في قدم العالم إلى الرافضة لميله إليهم وإظهارِه مذهبهم.

(٣٥)

[F.54b][٩٩]

وليس بين المعتزلة خلاف (في) (١٢) أن النبي - صلى الله عليه - سيد ولد آدم، كما قال - صلى الله عليه -.

ولكن في قلب صاحب الكتاب على النبي - عليه السلام - ضغن، فهو يعيبه على لسان غيره. وإلا فأي معتزلي سمع منه ما حكى صاحب الكتاب، أو ما أوهم أن المعتزلة تقوله؟[١٠٠]

---

(٩٧) المخاطب ابن الريوندي.

(٩٨) ط. القاهرة، ص١٤٩ ـ ١٥٠ =ط. بيروت، ص١٠٨ = الفرنسية P. 163.

(٩٩) ط. القاهرة، ص١٥١ =ط. بيروت، ص١٠٩ = الفرنسية P. 137.

(١٠٠) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Idid. ch. Iv, p. 165, 11. 3 -7). حيث يذكر ابن الريوندي آيات من القرآن تدل على خطأ النبي بحسب مذهب المعتزلة.

(٣٦)

[F.54b] (١٠١)

يقال له: قد أريناك أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل الحدثي (٥٩) وابن حائط منها، لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الوراق منها، لأنكما قد كنتما منها دهراً إلى أن ألحدتما فنفتكما عنها كما فعلت بفضل (الحدثي) (٦) وابن حائط لما ألحدا. فإن وجب إضافة فضل (الحدثي) (٦) وابن حائط إلى المعتزلة، وجب، أيضاً، إضافتك وإضافة أبي عيسى (الوراق) (٦) إليها.

ونقول له، أيضاً: ويجب، أيضاً، إضافة مذهبك في قدم العالم، وإضافة مذهب أبي عيسى (الوراق) (٦) وأبي حفص (الحداد) (٦) وابن ذر (الصيرفي) (٦) في قدم الاثنين إلى الرافضة، (١٠٢ لإظهاركم الرفض وتحققكم(١٠٢)) عند الرافضة به.

(٣٧)

[F.55b – 56a] (١٠٣)

ثم يقال له: أيما أولى ببغض الرسول: أنت إذا ألفت كتاباً في إبطالِ حجج الرسل وأدلتها، وجعلت فيه بابا أوله «على المحمدية خاصة»(١٠٤)، أم الجاحظ إذ ألف الكتب في الاحتجاج للنبوة ونصرة الرسالة؟

وأيما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين رووا

---

(١٠١) ط. القاهرة، ص ١٥٢ = ط. بيروت، ص ١١٠ = الفرنسية ١٣٨ P. س

(١٠٢) في المخطوط: «لإظهاركما الرفض وتحققكم»، وهي غلط، حاول الأستاذ Nyberg إصلاحها بقراءة «تحققكما»، ولا يستقيم الكلام، أيضاً.

(١٠٣) ط. القاهرة، ص ١٥٥ = ط. بيروت، ص ١١١ ـ ١١٢ = الفرنسية ١٤١ p.

(١٠٤) يقصد كتاب الزمرد، راجع الشذرة رقم (١) من النص، قبل، كذلك انظر الأستاذ Kraus (R.S.O. xiv, pp. 120-121 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١١٣).

فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أم أستاذك وسلفك سلف السوء، الملقي إليك الإلحاد، أبو عيسى الوراق، والمخرج لك عن عز الاعتزال إلى ذل الإلحاد والكفر - حيث حكيت عنه أنه قال لك: تكتب بنصرة أبغض الخلق إلي؟ يريد علي بن أبي[(١٠٥)] طالب - رضوان الله عليه - لكثرة سفكه الدماء، لأنه كان - لعنه الله - منانيا لا يرى[(١٠٦)] قتل شيء ولا يستجيز إتلافه.

(٣٨)

[F.60b] [(١٠٧)]

يقال له: إن كنت إنما حكيت هذا القول عن الجاحظ لقوله «إن الأجسام تفعل طباعا»[(١٠٨)]، فأنت شريكه في هذا القول لأنك تقول بفعل الطباع معه[(١٠٩)].

فمن أعجب من رجل يقول بقول الجاحظ، ثم يكذب عليه فيه، ويلزمه ما لا يلزمه نفسه!

(٣٩)

[F. 61a -b] [(١١٠)]

وهذا القول[(١١١)] الذي حكاه عن أصحابنا كفر وشرك من قائله،

---

(١٠٥) في ط. بيروت: «أني»، وهو غلط مطبعي.

(١٠٦) في المخطوط: «يرى»، وأبقاه الأستاذ Nyberg دون إصلاح.

(١٠٧) ط. القاهرة، ص ١٦٨ = ط. بيروت، ص ١٢٠ = الفرنسية pp. 153-154.

(١٠٨) يراجع نص فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid, ch. Iv, pp 119 [Fr. ([Fr.Xii], 141 Xcviii], 171 [Fr. Clxxxviii]

(١٠٩) قارن الشذرة رقم (٢٤) قبل.

(١١٠) ط. القاهرة، ص ١٧٠ - ١٧١=ط. بيروت، ص ١٢١ - ١٢٢= الفرنسية ١٥٦ - ١٥٧ pp.

(١١١) نسب ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة إلى أبي الهذيل العلاف، وبشر بن المعتمر، وهشام الفوطي ومن قال من المعتزلة بالتولد «أن الكفار يفعلون كفرهم في قلب رسول الله - عليه السلام - وأن قلبه كان أوعية كفرهم، وأنه كان فيه كفر كثير» [كذا!]، انظر أطروحتي Ibid. ch. Iv, p. 172, Fr, cxcii وكان قد نسب قبل ذلك مثل هذا القول إلى قاسم الدمشقي (Ibid, p. 139. Fr. Ixxxiii) وللأسف، ليس لدينا ما يثبت الصلة بين المصدرين (قارن Ibid, p. 336).

ورسول الله عندهم أعظم قدراً من أن يقولوا فيه مثل هذا القول، ولكن صاحب الكتاب شديد الغيظ على أنبياء الله ورسله، يريد أن يشتمهم ويعيبهم على لسان غيره.... وصاحب الكتاب يزعم أن كل ما حل برسول الله يوم أحد ففعل لرسول الله بنفسه طباعا! فأي القولين أقبح وأشنع: قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر[١١٢] أو صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب أن يكون رسول الله الذي شج نفسه وكسر رباعيته وهشم ساقه، إذ كان ذلك كله عنده فعله بنفسه لا فعل غيره!

فلو أبقى صاحب الكتاب على نفسه، ولم يتعرض للمعتزلة والكذب عليها، كان أستر عليه وأنفع له.

(٤٠)

[F. 61b – 62a][١١٣]

يقال له: لست تفرق[١١٤] بما قالته الرافضة، ولا بمذهب من مذاهب منتحلي الملة، ولكن نشهد عليك بمذهبك الذي تعتقده من القول بالدهر (وقدم)[١١٥] العالم لوضعك في كتاب التاج واحتجاجك لقدم الأجسام وتعاطيك إفساد أدلة الموحدين على حدثها، وبوضعك كتاب الزمرد تطعن فيه على الرسل وتقدح في أعلامها، وبوضعك فيه بابا ترجمته «على المحمدية خاصة»[١١٦].

فهذا مذهبك، وهو قولك، ومن أجله نفتك المعتزلة وطردتك عن مجالسها، وباعدتك عن أنفسها حتى حملك الغيظ عليها أن صرت تنبح كالكلب بإزائها، وتكذب على أشياخها. وما ضررت بذلك غير نفسك، لأن حجج الله واضحة لا يقدح فيها طعن الملحدين ولا كيد الزنادقة المشركين!

---

(١١٢) قارن قبيل النص في كتاب الانتصار، نفس المواضع المشار إليها في الهامش(١١٠).

(١١٣) ط. القاهرة، ص ١٧٢ ـ ١٧٣= ط. بيروت، ص ١٢٣ = الفرنسية pp. 157-158.

(١١٤) في المخطوط: «تعرف»، والتصويب للأستاذ Nyberg.

(١١٥) خرم في المخطوط، وهي من إضافة الأستاذة Nyberg، ولا يستقيم النص بدونها.

(١١٦) تقارن الشذرة رقم (١) قبل.

وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك إخوانك من أهل الدهر، وطعنوا في التوحيد، فنصب لهم أهل العلم بتوحيد الله من المعتزلة أنفسهم، وردوا عليهم طعنهم، وألفوا في ذلك الكتب المعروفة، وناظروهم في المحافل وقطعوهم في المجالس، وظهر تناقض قولهم على ألسنتهم، وظهر توحيد الله «وهم كارهون»[117]، والحمد لله رب العالمين.

وما مثل ابن الراوندي في ثلبه المعتزلة وادعائه عليهم، وتكذبه، وتنقصه لهم، إلا كما قال الأخطل:[118]

مـا ضـر تغلـب وائـل أهجوتهـا أم بلـت حيـث تنـاطح البحـران

يومـا إذا خطـرت عليـك قرومهم تركتـك بـين كلاكـل وجـران

ـ فليجمع كيده وليبلغ جهده....

(١١٧) يراجع القرآن، التوبة ٩/ ٥٤.

(١١٨) يراجع ديوان الأخطل (ط. بيروت ١٨٩١، ص ٣٧٤) ولا ذكر للبيت الأول، كذلك انظر تعليق الأستاذ Nyoberg، كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢٢٦=ط. بيروت، ص ١٤٤.

نصوص
القرن الرابع

٤ (١/٣)

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل،
(ت ٣٢٣/ ٩٣٦):
ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،
نشرة الأستاذ (H. Ritter):
ط١، اسطنبول ١٩٢٩،
= ط. محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة
١٣٦٩ - ٧٣/ ١٩٥٠ - ٤ [1]

---

(١) مع أن نشرة الأستاذ (Ritter) هذه لمقالات الإسلاميين هي المعتمدة لدى جمهور الأساتذة المستشرقين والباحثين المعاصرين [أعيد مؤخراً طبعها، على نشرة أسطنبول، في Weisbaden, 1963 بجزأين أيضاً]. فقد تصدى لنشرها الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد، عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة، الجزء الأول سنة ١٣٦٩/ ١٩٥٠ والجزء الثاني سنة ١٣٧٣/ ١٩٥٤. وللفاحص المستنير تبدو نشرة الأستاذ Ritter هي الأصل في قراءة الأستاذ عبد الحميد، ولعلنا لا نبالغ إذا ادعينا أن جهد الثاني إنما هو سرقة لجهد الأول، فليس هناك ما يدل على أن الأستاذ عبد الحميد قد فعل شيئاً مع تحقيق الأستاذ Ritter غير الشروح والتعاليق مما لا يتعلق بطبيعة النص المحقق [تراجع مقدمته رقم ١، ص ٤ س ٦ ـ ١٥] مع أنه قد صرف «في هذا العمل الجليل عامين، أو أكثر من عامين بقليل» [نفس الموضع، س ١٤ ـ ١٥]. فيما يتصل بملاحظات الأساتذة المستشرقين على أهمية كتاب مقالات الإسلاميين ودوره في تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام حتى مطلع القرن الرابع الهجري، انظر الأستاذ S.W. spitta في كتابه القيم: Zur Geschichte abûl-Hasan al-Aschari, Leipzig-1876 كذلك قارن بحث الأستاذ M.A.F. Mehren الذي أعده للمؤتمر الثالث للمستشرقين:

Exposé de la réforme de lIslamisme, Commencer au 3éme siécle de L'Hégire par Abou-l-Hasan Alî El-Ascharî et Continuée par so école: in: (Tué du Vol. Ii de Travaux de la 3e session du congrés international de Orientalistes. Leyden-1878

==

(١)

[١٠٣/١ = i, p. 32]

وذكر أيضاً ابن الراوندي[٢] أن هشام بن الحكم كان يقول: إنَّ بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابها من جهة من الجهات، لولا ذلك ما دلت عليه.

(٢)

[١٢٧ /١ = i, p. 64]

رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم.... وقد انتحلهم أبو عيسى الوراق

وهذا البحث يعتمد أولاً بالذات على كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، [الذي نشر فيما بعد في دمشق سنة ١٣٤٧/ ١٩٢٨]، انظر الآن الأستاذ Richard J.MacCarthy في كتابه الممتاز حول الأشعري The Theology of Al-Ashari, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1953 حيث قدم فيه دراسة وافية عن الأشعري مع اهتمام خاص بكتابه اللمع، وقد سبق للأستاذ Walter Conard Klien أن قدم دراسة وافية عن الأشعري في مقدمته لترجمة كتاب الأبانة Al-ibânahâ an usûl ad-diyânah by al-Ash arî, New Haven 1940 أما ما يخص نصوص الأشعري في مقالات الإسلاميين التي تهتم بالتراث المعتزلي، فقد سبق أو أوضحت أهميته في أطروحتي Op. cit, ch iii, pp. 105 ff. [سنشير إلى صفحات ط. الأستاذ (Ritter) بالأرقام الأوروبية وهي متفقة بين طبعتي أسطنبول و Weisbaden ما ط. الأستاذ عبد الحميد، فسنشير إلى صفحاتها بالأرقام العربية].

(٢) علق الأستاذ عبد الحميد هنا (ص ١٠٣ تعليق ٣) باقتباس نص ابن خلكان بخصوص ابن الروندي (انظر بعد)، وقد أحال إلى الموضع المذكور من نشرته للكتاب (= ترجمة رقم ٣٤ في وفيات الأعيان لابن خلكان، ١ / ٧٨)، وأضاف أن «كتاب فضيحة المعتزلة هو الذي ألف أبو الحسن [صوابه: الحسين] عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، المتوفّى في آخر القرن الثالث كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي [كذا!] الملحد في الرد عليه».

وابن الراوندي وألفا لهم كتبا في الإمامة[٣].

(٣)

[٢٠٥/١ = i, p. 140]

والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب بشر المريسي[٤]، يقولون: إنَّ الإيمان هو التصديق، لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً، وإلى هذا القول كان يذهب ابن الراوندي.

وكان ابن الراوندي يزعم أن الكفر هو الجحد[٥] والإنكار والستر والتغطية، وليس يجوز [p. 141] أن يكون الكفر إلا ما كان في اللغة كفرا، ولا يجوز أن يكون إيماناً إلا ما كان في اللغة إيماناً، وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولكنه علم على الكفر، لأن الله - عز وجل - بين لنا أنه لا يسجد للشمس إلا كافر.

(٤)

[٢٠٥ / ١ = i, p. 142]

اختلف المرجئة في الكفر، ما هو؟ وهم سبع فرق...

---

(٣) لقد ظهر لنا بجلاء من نصوص الخياط (راجع الانتصار قبل) أن أبا عيسى الوراق وابن الريوندي إنما أظهر «الرفض». كما عرفنا أن ابن الريوندي قد ألف كتابا في الإمامة. وسنجد صدى هذا عند الشريف المرتضى (راجع بعد نص الشافي في الإمامة) حيث يخبرنا بأن مؤلفات الرجلين كانت مصدراً لكتب المتأخرين عنهما من الشيعة فيما يتصل بموضوعات الإمامة.

(٤) سبق وأن أوضحت رأيي فيما يتصل بعلاقة بشر بن غياث المريسي بابن الريوندي، تراجع أطروحتي Op. cit., ch. I-pp. 13-14 وقد أيد الأستاذ (Nyberg) أن جماعة بشر المريسي كانت من المرجئة (راجع كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢٠٢ = ط. بيروت، ص ١٣٥).

(٥) = الجحود، راجع بعد، نص ٤ س ٤.

[ص ٢٠٦ = i, p. 143]

والفرقة الخامسة منهم يزعمون (٦ أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية ٦)، وأن (٧ الكفر يكون بالقلب واللسان٧)

(٥)

[٢١١ / ١ = i, p. 149]

واختلفت المرجئة في فجار أهل القبلة، هل يجوز أن يخلدهم الله في النار إن أدخلهم النار على خمسة أقاويل:

فزعمت الفرقة الأولى، أصحاب بشر المريسي، أنه محال أن يخلد الله الفجار من أهل القبلة في النار لقول الله - عز وجل - «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره»(٨) وأنهم يصيرون إلى الجنة إن أدخلهم الله النار لا محالة، وهو قول ابن الراوندي(٩).

(٦)

[٢١٩ / ١ = i, p. 155]

واختلفت المعتزلة في البارئ - عز وجل - هل يقال إنَّه لم يزل عالماً

(٦ -٦) علق الأستاذ (Ritter) هنا (p. 143, notes nos. 4.5) بقوله: «هو قول ابن الراوندي، قابل p, 140» قبل [ص ٢٠٥].

(٧ -٧) لقد مر بنا عكس هذا: «أن التصديق يكون بالقلب وباللسان»، انظر قبل نص رقم ٣ [P, 140 = ص ٢٠٥].

(٨) يراجع القرآن، الزلزلة ٩٩/ ٧ ـ ٨.

(٩) أحال الأستاذ (Ritter) هنا إلى الملل والنحل للشهرستاني (ص ١٠٦) انظر نشرة: Cureton, 1 st. edition, London 1849-[also compare the new edition, Leipzig 1923] أما الأستاذ عبد الحميد، فقد علق بقوله (ص ٢١١ تعليق ٢): «ترجمنا لابن الراوندي فيما يلي، انظر ص ٢٢٠» [كذا]، وكأنه نسي أنه سبق أن ترجم له في ص ١٠٣ من نشرته، راجع قبل، تعليق رقم ٢، وراجع بعد التعليق رقم ١٠.

بالأجسام؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟...

[ص ٢٢٠ = i, p. 159]

وقال قائلون منهم ابن الراوندي(١٠): إنَّ الله - سبحانه - لم يزل عالماً بالأشياء [ص ٢٢١] على معنى أنه لم يزل عالما بأن(١١) ستكون أشياء، وكذلك القول عنده في الأجسام والجواهر المخلوقات، أن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات. وكان يقول إنَّ المعلومات [p. 160] معلومات لله قبل كونها، وأن(١٢) إثباتها معلومات لله قبل كونها رجوع إلى أن الله يعلمها قبل كونها، وإثبات المعلوم معلوما لزيد قبل كونه رجوع إلى علم زيد به قبل كونه(١٣). وأن المقدورات مقدورات لله قبل كونها على سبيل ما حكيناه عنه أنه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلق بغيره كالمأمور به إنما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهي عنه لوجود النهي كان منهيا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مراداً فهو مراد قبل كونه، ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهي وسائر ما يتعلق بغيره. وكان يزعم أن الأشياء إنما هي أشياء إذا وجدت، ومعنى أنها أشياء أنها موجودات، وكذلك كل اسم لأشياء لا تتعلق بغيرها، وهو رجوع إليها وخبر عنها، فلا يجوز أن تسمى به قبل(١٤) وجودها ولا في حال عدمها.

---

(١٠) علق الأستاذ عبد الحميد هنا تعليقاً طويلا (تعليق ٢، ص ٢٢٠ ٢٢١) للتعريف بابن الريوندي مرة أخرى (راجع تعليقنا السابق رقم ٢ وقارنه بالتعليق السابق ٩)، حيث لخص هذه المرة حديثه عنه من معاهد التنصيص للعباسي ١/ ١٥٥ [بتحقيقه]، واقتبس مرة أخرى عبارات ابن خلكان [وفيات الأعيان ١/ ٧٨، بتحقيقه]، وروى له بيتين من الشعر «كم عالم عالم أعيت مذاهبه...» الخ! ويعود فينقل نص تعليق العباسي من معاهد التنصيص. وستذكر هذه النصوص برمتها في مواضعها فيما بعد، فلاحظ.

(١١) في النشرتين «أن»، وتصويبنا تبعاً للنص، راجع بعد السطر التالي.

(١٢) كذا عند الأستاذ (Ritter)، وحصر الأستاذ عبد الحميد الواو بين معقوفتين كأنه يقترح زيادتها، [كذا!].

(١٣) في نشرة الأستاذ عبد الحميد: «كوسه».

(١٤) «قبل» مكررة غلطا في نشرة الأستاذ عبد الحميد.

(٧)

[٢٦ /٢ = ii, p. 332]

... وكان ابن الراوندي يقول: هو [أي الإنسان][١٥] في القلب، وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن[١٦]

(٨)

[٦٨ /٢ = ii, p. 387]

واختلف المتكلمون في المحال، ما هو؟.... [p.388] وقال قوم آخرون: كل قول أزيل عن منهاجه، واتسق على غير سبيله، وأحيل عن جهته، وضم إليه ما يبطله، ووصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وإفهام معناه، فهو محال، وذلك كقول القائل: أتيتك غدا، وسأتيك أمس[١٧]، وهذا قول ابن الراوندي.

(٩)

[٩٧ /٢ = ii, p. 421]

واختلفوا في القتل، ما هو؟.....

[٩٧ ص = P. 422]

وقال ابن الراوندي:

فاعل القتل قاتل في حال فعله، والمقتول [p. 423] مقتول في حال

---

(١٥) ستكرر هذه العبارة فيما بعد عند المقدسي، السمرقندي، الرازي، نصير الدين الطوسي،... الخ! ولم أعثر على مصدر يسبق الأشعري إلى هذا.

(١٦) أشار الدكتور (Ritter) إلى مراجعة شرح المواقف ٧/ ٢٥٠.

(١٧) علق الأستاذ عبد الحميد هنا (تعليق ١ ص ٦٨) بقوله: «الفعل في العبارة الأولى يدل على الزمن الماضي بصيغته، فاتصال الظرف الدال على المستقبل به أزاله عن منهاجه، والعبارة الثانية بالعكس».

وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعده خروج الروح.

قال: وليس يكون الإنسان قاتلا على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته، لأنه يعلم حينئذ أنه هو الذي استفعل[18] الخروج بضربته، وأن الروح لم يكن ليخرج بهوى نفسه دون أن يضطره الضارب بالسيف ويكرهه، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلا الضربة، والقضاء على الظاهر، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين. فأما من تأخر خروج روحه، فليس الضارب قاتلا له إلا بأن عرض روحه للخروج وسلط عليه ضدا يخرجه ويغمره.

قال: فإن قال لنا قائل: فمن القاتل له على الحقيقة؟ قلنا لهم:[19] ليس بمقتول في الحقيقة فيكون له قاتل في الحقيقة، وليس يضاف قتله إلا إلى الضارب، ولكن الضد الذي دخل عليه هو الذي منعه من الحس وغمره وأخرج روحه عن جسده.

قال: ولو قال قائل: الضد قتله كما يقتله السم، لجاز ذلك له.

وزعم أن الله - سبحانه خص إخراجه لروح غيره بأن سماه موتا.

قال: ومما يجاب به، أيضاً، أن يقال: الضارب قاتل بالتعريض، والضد قاتل على الحقيقة[20].

---

(١٨) كذا تبعاً للأستاذ عبد الحميد (تعليق ١ ص ٩٧)، وأثبتها الأستاذ (Ritter) «أستفعله»، ولا تستقيم.

(١٩) كذا تبعاً للأستاذ (Ritter) والأستاذ عبد الحميد، والسياق يقتضي «له»

(٢٠) استنكر ابن الريوندي مقولة أبي الهذيل العلاف في التولد (يراجع نص كتاب فضيحة المعتزلة في أطروحتي op. cit., ch iv, p. 137, Fr. Lxxix بعد أن عرض بأبي موسى المردار المعتزلي لقوله بالتولد أيضاً (Ibidem, p. 134, Fr. Lxx) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٥٢ س ٣ ـ ٦، الشهرستاني، الملل والنحل، ١/ ٨٨ س ١١ ـ ١٤. وفيما يخص معنى التولد من الناحية الاصطلاحية، قارن فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين، ص ٤٢ س ٤، والأيجي، شرح المواقف ، ص ٣١٦، ٣٨٣ (cf. Ibidem, ch. Vi, p. 279, also note no, 83) ولاحظ كتاب الانتصار للخياط، ط بيروت، ص ٥٤، ٦٠، كذلك انظر Le Livre du Triomphe, pp. 61, 70.

ووصف ابن الراوندي في القتل، فزعم أنه ينفصل من آلة الضارب إلى جَسَدِ المضروب ضد للروح، [P. 424] ولولا موضع ذلك الضد، لم يقصد تلك الآلة. فإذا حلت عليه جاهضته فأجهضها، فإن غلب الروح الضد فلا قتل، وإن غلب الضد [ص ٩٨] غمر، وجاءت تلك الحال التي يعرف عندها أن الإنسان مقتول عند أهل التولد وعندنا.

قال ابن الراوندي:

وقد زعم أصحاب التولد[٢٠] أنه يحدث عن الضربة في بدنه شيء هو الألم والقتل.

قال: وذلك الحادث في قولهم مستقل[٢١] عندنا إلا عمل الضد وعمل الروح، فإنهما يحدثان منهما طباعا.

(١٠)

[١٠١/٢ = ii, p. 427]

واختلف المعتزلة في الخواطر [ص ١٠٢] فقال إبراهيم النظام: لابد من خاطرين، أحدهما يأمر بالإقدام [p. 428] والآخر يأمر بالكف ليصح الاختيار.

وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول إنَّ خاطر المعصية من الله إلا أنه وضعه للتعديل لا ليعصى.

وحكى عنه أنه كان يقول: إنَّ الخاطرين جسمان. وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه.

... وقال قوم (منهم)[٢٢]:

---

(٢١) تحرفت «مستقل» عند الأستاذ (Ritter) (وتبعا له الأستاذ عبد الحميد) على «مسعل» (أثبتها عبد الحميد «مسغل» (!)، واحتمل الأستاذ (Ritter تعليق ٦/ p. 424) أن تكون «مستقل»، ولا يحتمل السياق غيرها في رأينا. (وهذا دليل على اعتماد الأستاذ عبد الحميد على جهد الأستاذ (Ritter).

(٢٢) ليست في النشرتين.

أن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتحبها، فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها، وأما الأفعال التي تكرهها وتنفر منها، فإن الله - عز وجل - إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها ونفارها منها. وإن [دعاها](*) الشيطان إلى ما تميل إليه وتحبه، زادها من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة. وإن أراد الله - سبحانه - أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير يفضل ما عندها من الكراهية لذلك منه، فتميل النفس إلى ما دعيت(٢٣) إليه ورغبت فيه طباعا.

وذكر ابن الراوندي أن هذا القول قوله.

(١١)

[١١٩ /٢ = ii, p. 445]

واختلفوا(٢٤) في الخاص والعام(٢٥)، فزعم زاعمون أن الخبر قد يكون خاصاً كالخبر الواحد(٢٦) [p. 446] من النوع المذكور اسمه في الخبر أو بعضه، فيكون عاماً، والعام ما عم اثنين فصاعدا ويكون عاما خاصاً، وهو ما كان في اثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر، أو فيما هو أكثر من ذلك، بعد أن يكون دون الكل.

وهذا قول ابن الراوندي والمرجئة.

(١٢)

[١٦٩ /٢ = ii, p. 502]

وكان ابن الراوندي يقول:

(*) [في الأصل (دعاه) كما أثبت محمد محيي الدين عبد الحميد، ولم يُعلّق الدكتور الأعسم على هذا الخطأ. والصواب: دعاها لأنّ الضمير يعود على النفس]. (المُراجع).

(٢٣) في النسخ المخطوطة التي رجع إليها الأستاذ (Ritter): «دعت»، وقد صححها في النص (وتبعاً له الأستاذ عبد الحميد، وهو دليل آخر [راجع قبل تعليق ٢١] على أنه ينقل ما حققه الأستاذ Ritter).

(٢٤) في نشرة الأستاذ عبد الحميد: «اختلفو» وهو غلط مطبعي.

(٢٥) أحال الأستاذ عبد الحميد هنا إلى البغدادي (أصول الدين، ص ٢١٨ ـ ٢١٩).

(٢٦) كذا تبعاً لقراءة الأستاذ (Ritter)، وذكر الأستاذ عبد الحميد «كالخبر عن الواحد».

إن المعلومات معلومات قبل كونها[٢٧]، وأنه لا شيء إلا موجود، وأن المأمور به والمنهي عنه، وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه، وكل ما كان رجوعا إلى نفس الشيء لم يسم ولم يوصف به قبل كونه.

(١٣)

[٢٢٢ /٢ = ii, p.572]

وذكر ابن الراوندي أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا:

لا يتم التوحيد لموحد إلا بأن يصف البارئ - سبحانه - بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون، وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله.

و(قال)(٢٢): إنهم وصفوا البارئ - سبحانه - بالقدرة على أن يجعل الدنيا في بيضة، والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وبالقدرة على أن يخلق مثله، وأن يخلق نفسه، وأن يجعل المحدثات قديمة، والقديم محدثا.

وهذا قول لم نسمع به قط، ولا نرى أن أحداً يقوله، وإنما دله اللعين[٢٨] ليعتقده من لا معرفة له ولا علم عنده.

(١٤)

[٢٣٥ /٢ = ii, p. 588]

واختلف القائلون بأن[٢٩] القرآن مخلوق في القرآن، ما هو؟ وكيف يوجد في الأماكن؟

[ص ٢٣٦]

وحكى ابن الراوندي أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه

---

(٢٧) راجع قبل نص رقم ٦. فالمقولة التالية إيجاز لما مر ذكره.

(٢٨) أي ابن الريوندي.

(٢٩) في النشرتين: أن.

كلام في الجو، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك.

وهذا قول إبراهيم النظام في غالب ظني[٣٠].

(١٥)

[٢/ ٢٣٦ = ii, p. 589]

وقال قائلون: القرآن معنى من المعاني، وعين من الأعيان، خلقه الله - عز وجل - ليس بجسم ولا عرض.

وهذا قول ابن الراوندي.

---

(٣٠) لم يرو ابن الريوندي فيما بين أيدينا من شذرات كتابه فضيحة المعتزلة [تراجع أطروحتي، op. cit. chaps. Iv, v] مثل هذا القول عن النظام مع ما ذكره من آرائه بخصوص نظم القرآن وتأليفه [cf. ibidem, pp. 120, 226, 339] غير أنه في موضع آخر يذكر رأي معمر بن عباد [ibidem, p. 131, Fr. Iv] في أن القرآن من أفعال الطبيعة. انظر الأشعري نفسه في مقالات الإسلاميين، ١/ ١٩٢ - ١٩٣، والبغدادي، الفرق، ص ١٣٧، والاسفرايني، التبصير في الدين، ص ٤٥.

٤ (٤ / ٢)

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي،
(ت ٣٣٣/ ٩٤٤):
- كتاب التوحيد،
مخطوط مكتبة جامعة كمبردج، برقم (Add. 3651) ،
[= نشرة الدكتور فتح الله خليف، بيروت ١٩٧٠] [1]

---

(١) فيما عثرت عليه من نصوص تتعلق بابن الريوندي، أثناء إعدادي لرسالة الدكتوراه في جامعة كمبردج، مطلع ١٩٦٩، النص التالي من كتاب التوحيد للماتريدي، وهو مخطوط فريد وحيد تنفرد به خزانة جامعة كمبردج، هداني إليه بحث للأستاذ (J. Schacht) بعنوان (New Sources for the History of Muhammadan Theology) والذي ظهر في باريس عام ١٩٥٣ في مجلة Studia Islamica, vol. I, pp. 23-24 حيث قدم عرضاً ممتازاً لمادة كتاب التوحيد. ولقد سبق للأستاذ (E.G. Browne) أن نبه لأول مرة إلى وجود نسخته المخطوطة في كمبردج في كتابه الشهير: A Hand. List of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1900, p. 398.

ثم عاد وعرف بالمخطوط ووصفه باقتضاب بعد سنوات في كتابه الآخر: A Supple mentary Hand. List of the Muhammadan Manuscripts of the University of Gambridge, Cambridge 1922. p. 167 no. 1015 (a).

ولم اكتف بتحقيق النص المتعلق بابن الريوندي، فلقد بحثت في المخطوط كله مراراً، واستنسخته، وروحت عن النفس أثناء ثقل الرسالة العلمية بالاستئناس في إخراج كتاب التوحيد للنشر. وفي عام ١٩٧١ عدت من إنكلترا، ولم يدهشني أنني وجدت زميلاً سبقني في جامعة كمبردج، هو الدكتور فتح الله خليف، قد سبقني أيضاً إلى إخراج كتاب التوحيد عام ١٩٧٠. وبداية كنت حسن الظن بإخراج الكتاب من حيث الشكل والإعداد، لكني، بمقارنة النص المتعلق بابن الريوندي وفق قراءتي للمخطوط على ما هو مثبت في المطبوع وفق قراءة الدكتور خليف، وجدت من العسر الاعتماد عليه، فلم يوفق، للأسف، في حل رموز المخطوط الذي أهمل ناسخه التنقيط والتحريك وما إلى ذلك، إضافة إلى اللغة الركيكة التي تناثرت في أنحاء الكتاب. ومع أن هذا يقلل من القيمة العلمية لجهد الدكتور خليف، فقد وجدته يذهب غلطا إلى أن «النسخة ليست قديمة» [تراجع مقدمته، ص ٥٧]، ويستنبط ذلك من تاريخ تملك، وجده على الصفحة الأولى للمخطوط، يشير إلى سنة ١١٥٠هـ [= ١٧٣٧ ١٧٣٨م]. وهو بهذا يثبت أنه لم يعرف رأي الأستاذ (Browne)
==

[ص ١٨٦/ F. 96 a]

ثم نذكر طرفا مما ذكره الوراق(٢)، فقال فيما جاء به الرسل من الآيات المعجزات التي بمثلها ثبت(٣) القول بالتوحيد: أنهم لم يمتحنوا قوى الخلق، ولا وقفوا على طبائع العالم التي يستعان به(٤) في الأفعال، بل لم تبلغ(٥) علم أكثرهم، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلعب أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المغناطيس الحديد؟

فيقال له: أبلغت أنت الذي ذكرت لتعلم أنت(٦) الذي قلت طعن أو

[cf. A Supplementary. P. 167] حيث قال في هذا الشأن: This Ms..is undated but fairly ancient وعلى التحديد، إنّ المخطوط، في رأيي، يرجع إلى القرن السابع (= الثالث عشر) على أقل تقدير، إذا أخذنا نوعية ورقه وحبره وطريقة نسخه بعين الاعتبار! وبعد، فأنا حريص هنا على أن أقدم النص المتعلق بابن الريوندي كاملاً بحسب قراءتي للمخطوط، آخذا بنظر الاعتبار قراءات الدكتور خليف أو مهملها، فلعل القارئ يستطيع، بعد، أن يلاحظ الإهمال الذي تعرض له كتاب التوحيد عند إخراج نسخته المخطوطة الوحيدة في العالم (!). [الأرقام الأوروبية تشير إلى أوراق المخطوط، والأرقام العربية تثبت الصفحات المقابلة لها في طبعة الدكتور خليف، وما بين هلالين (........) زيادة نقترحها ولم يلتفت إليها خليف].

(٢) علق دكتور خليف هنا، فقال: «هو أبو عيسى الوراق، أستاذ الرافضي الملحد [كذا!] ابن الروندي، كان ثنوياً منانيا وأظهر الرفض، توفي عام ٢٤٧هـ. انظر كتاب الانتصار [للخياط، ط. ينبرك، القاهرة ١٩٢٥] ص ٣٨، ٩٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٥، ٢٠٥، ٢٤١». يراجع فيه أيضاً Armand Abel, Abû Isâ al warrâq, privately cyclostyled, Brussels 1949 الذي لم يعرفه الدكتور خليف، كذلك انظر: George Graf, Die philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn Adî und Spâterer Autoren, Munster 1910, pp. 5, 15, 29, 31, 33, 64, 70 (وأما اسمه هناك [p. 79a] فيجب أن يقرأ بوجهه الصحيح)، يقارن في هذا: L. Massignon: la passion. Pp. 226-227: also cf. H.Ritter, philologika III, in: Der Islam, xviii, pp. 35, 37 وللإفاضة، تراجع أطروحتي: Op. cit, pp. 15-16, note 33.

(٣) كذا في المخطوط، وأثبت خليف «يثبت» ولم يشر لذلك في الهامش.

(٤) كذا في المخطوط، وقرأها خليف «بها» دونما إشارة إلى الأصل.

(٥) وردت في المخطوط «نبلغ»، ولم يشر إليها في المطبوع.

(٦) «أنت» وردت هكذا واضحة في المخطوط، وأبقاها خليف، ولم يحتمل قراءة أخرى لها، فصوابها، كما أرى، «أن».

تمويه؟ فمهما قالوا من شيء، فهو له جواب في الأول، وجواب (في ال-) آخر: إنه لو كان في جوهر العالم الذي ذكر، لم [F. 96 b] يحتمل ظهور ما ذكر من الحجر، لأن الخاص إنما يحفظ باسمه لما يحرج من الاحتمال لبعد في الآيات، وتخصيص ذلك من جوهره في الأعجوبة، فأوجب ذلك أمراً ما جاء به الرسل، خصوصاً لهم ليكون لهم(٧)، أنه في الخروج عن جوهره بالذي يدعي، مع ما بينا فيما تقدم(٨) أنه نشأ بين قوم [ص ١٨٧] على طبع، علموا أن مثله لا يحتمل ذلك(٩) بجوهر بشر بالذي جاء به.

وبعد، فقد كثر (ت) عنهم الآيات من أنواع مالا يحتمل ذلك بالإطلاع على جوهر الأرض إلا أن يطلعه من علم جواهرها، وفي ذلك الذي ذكر. على أنه ما من نبي صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من أعلام الصدق ما يجب قبول قوله لولا الآيات.

ثم يقال: أنت ممن تقبل(١٠) خبرا في الدنيا؟ فإن قال: نعم، كلف دليلاً على صدقه أوضح من أدلة الرسل، وفي ذلك وجوب القول بالذي (ذكر)(١١)، وإن قال: لا، يشهد عليه العقل وكل شيء جعله حجة بالكذب.

وعارضه ابن الروندي: أن أحداً لو ادعى طبيعة يحدث(١٢) بها الكواكب، أو نصبه(ـا)(١٣) مقابل الشمس يذهب ضوؤها، أو أنه إذا مس البحر لفظ البحر جميع ما فيه، وإذا مسح به قدمه لصار في الهواء وارتفع إلى السماء ويصير سحابا يمطر(١٤)، فإذا لزم تكذيب (ـه)(١٥) بما ادعى الخروج عن طبائع معروفة فمثله الأول، مع ما كان المكذب ليس معه

---

(٧) كذا في هامش المخطوط تصويبا للأصل، وقد لاحظه خليف.

(٨) يراجع المخطوط في الورقات ٩١ - ٩٦ [يقابل ص ١٧٦ - ١٨٦ من المطبوع].

(٩) «ذلك» أضافها الناسخ في هامش المخطوط، وقد انتبه إليها خليف.

(١٠) «تقبل» كذا في المخطوط والمطبوع، وصحيحه «يقبل».

(١١) اقترح خليف «ذكرت» ولا تستقيم!

(١٢) كذا في المخطوط غير محركة، وقرأها خليف «يحدث» ولا نعرف لها وجها!

(١٣) واضح أن الضمير يعود على «الكواكب»، ولم يلتفت خليف إلى هذه الزيادة.

(١٤) في المخطوط: بمطر، والتصويب لخليف.

(١٥) ساقط من المخطوط، ولم يعرفه خليف.

شيء، ومع الآخر شيء بالظنون يرد وبالاحتمال، وما به قد يمكن عيب، والحجة ظاهرة، فلزم القول به.

واحتج (ابن الروندي)[١٦] على الوراق بما أجمع على موت البشر كلهم، وإن لم يشهدوا[١٧] الكل بالرسل، فقال: فيه الإجماع.

قال [F. 97a] أبو منصور - رحمه الله -: وقد علم أنه لم يشهد، بل لم يبلغ علمه شيء. والثاني أنه علق دليله في ذلك بالمحنة، وقد زال. والثالث [١٨] أن ذلك[١٨] إذ لا يبلغ التدبير، ثبت أنه قيل[١٩] بالرسل.

وقال (الوراق)[١٦] في قول الفلسفة: إنَّ تركيب الحيوان تركيب يموت.

تأملوا حماقته بعد قوم لو أدركوه لأدركوا بالرسل، ثم ينكر قول الرسل مع البرهان. والثاني أنه لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع. والثالث أنه لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة.

وقال بالطباع إنَّ النفس لا تطمع [ص ١٨٨] في دفعه، ولا ترجو الظفر به، فجوابه أنه لم يمتحن طبائع الكل، والثاني أنها سكنت إلى هذا بالتوارُثِ من قول الرسل، والثالث كذلك[٢٠] آيات الرسل لم يطمع إلا بعسر إتيان مثلها، وهي بحيث تحتمل[٢١] الطمع، مع ما[٢٢] كانت فيها مالا يطمع مع التقريع والتحذير[٢٣]، وفيها مالا يحتمل الطمع البتة نحو انشقاق القمر.

ثم يقال له: (هل)[١٦] تعتقد شيئاً البتة؟ فإن قال: لا، أقر أنه لم

---

(١٦) زيادة يقتضيها السياق.

(١٧) في المخطوط: «شهدوا».

(١٨ ـ ١٨) كذا في المخطوط، وأسقطه خليف دون إشارة.

(١٩) كذا في المطبوع، وفي المخطوط: قبل.

(٢٠) مضافة على هامش المخطوط.

(٢١) في المخطوط: يحتمل.

(٢٢) في المخطوط: معما.

(٢٣) في هامش المخطوط: التحدي، ولم يشر له خليف.

يعتقد تكذيب من ذكر، ولا أنه هو، ولا هو حي أو ميت، فتكلفه الأجوبة والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم، قيل (له)[16]: لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة دركِك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة، إذ رأيت كثيراً من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أرتك ذلك الفساد، ويجوز أن يكون في الطبائع طبيعة نقية يدرك لذلك فيما اعتقدت، ويظهر جهلك.

فمهما قال من شيء، فهو له ــ في جميع ما أنكره ــ جواب. وأصله أن كل من استخار[24] الخروج من المعارف[25] والتفوه بغير[25] الموجود في الطبائع. بلا شيء سوى [F. 97b] إنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء البتة أو نفيه، ويكون في حد الشاكين في البيان كله، ولا قوة إلا بالله.

ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان: **أحدهما** ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم[26] الريبة وتأبى فيهم الظنة بما صحبوهم[27] في الصغر والكبر، [28] فوجدوهم ظاهرين أصفياء أتقياء[28] بين أظهر قوم، ما احتمل التشويه[29] بينهم[30] على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ[31] ذلك، على ظهور[32] أحوالهم لهم وكونهم[32] بينهم في القرار والانتشار، فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم[33] مقاما [ص ١٨٩] شريفا، ويجعلهم أمناء[34] على العيوب والأسرار، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة، ويستحسن جميع أمورهم[35] العقل، فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له، أما لا لف وعادة على خلاف ذلك، أو لشرف

---

(٢٤) في المخطوط: استحاد.

(٢٥) كذا تبعاً لقراءة خليف، وفي المخطوط: والد من معر(ا).

(٢٦) التصويب لخليف، وفي المخطوط: عنه.

(٢٧) كذا تبعاً لخليف، وفي المخطوط: صحبوه.

(٢٨) كذا، وفي المخطوط: فوجدوه ظاهراً صفيا تقيا.

(٢٩) كذا في المخطوط، وقرأها خليف: التسوية.

(٣٠) مكررة عند خليف(؟).

(٣١) في المخطوط: «يبلغ»، ولا يستقيم.

(٣٢) كذا تبعاً لخليف، وفي المخطوط: يقيمه.

(٣٤) كذا، وفي المخطوط: يجعله أمينا.

(٣٥) كذا، وفي المخطوط: أموره.

ونباهة في العاجل أو لمطامع ومنال، وإلا فما من قلب إلا ويميل إلى من دون هذا رتبته ومحله، ولا قوة إلا بالله.

و(الوجه)(١٦) الثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها، أو يبلغ بكنهها التعلم، مع ما(٢٢) لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد، فإن[٣٦] الرسل بما نشأوا لا في ذلك، وربوا لا به يظهر أنهم استفادوا بالله، أكرمهم[٣٧] بذلك، لما (٣٨ يجعلهم أمناء على وحيه[٣٨]). ولهم أيضاً معان[٣٩] فاقوا بها السحرة، على أن علم السحر أصله من السماء، لكن الناس نسوا أصله وتوارثوه بالتعلم، وكذلك المكاسب والحرف والصناعات كلها، فمن أكرم لا بالوجه الذي هو طريقه في المعارف علم أن ذلك تخصيص [F. 98a] لأمر عظيم. مع ما(٢٢) كان معهم (من) (١٦) معان يعلم (بها)[٤٠] أنهم مبعوثون: أحدها أنها تخرج حقيقة تبقى بقاء[٤١] الخلقة، والسحر هو شيء يأخذ البصر، ثم يضمحل. والثاني أن آية الرسل [٤٢] تمنع (أن) يدعيها[٤٢] من ليس برسول، فيتبقى معه أن كانت في جهة سحرا، وما كان. والثالث أن أولئك الذين تكلفوا استخراج العجائب بالتعلم فهم[٤٣] قد مالوا إلى (أنه)(١٦) لو كان حقاً، لكان به غنى عن عرض الدنيا، فكان معهم دليل الكذب. والرابع أن الرسل حملوا ما في الأنفس إنكاره، ذلك من كفها عن الملاذ والشهوات وحفظها عن الذين[٤٤] بهم عز الدنيا وشرفها ودعاء أمثالها إلى ترك ذلك لله. والخامس مخاطرتهم بالأنفس وبذلها في وقت ضعفهم وقلة أنصارهم من الخلق والتعرض للجبارين [ص ١٩٠] بتنغيص[٤٥] ما هم فيه عليهم، وإظهار القوة لهم من عند العزيز، على ما

---

(٣٦) كذا، وفي المخطوط: «بأن»، ولم يشر خليف للاختلاف(!).
(٣٧) كذا، وفي المخطوط: «الرمم»، ولا وجه له.
(٣٨) كذا، وفي المخطوط: «آمنا على وجه».
(٣٩) في المخطوط: «معاني»، ولم يلتفت خليف لتصويبها.
(٤٠) زيادة التفت إليها خليف.
(٤١) كذا في المخطوط، وأثبت خليف «ببقاء» دون الإشارة للأصل.
(٤٢) وردت في الأصل المخطوط: «يمنع يدعها»، وقرأها خليف: «تمنع أن يدعيها» دون الإشارة للأصل والزيادة(!).
(٤٣) في المخطوط: فهو.
(٤٤) في المخطوط: الدين.
(٤٥) في المخطوط: تنعيص (؟).

علموا من سوء صنيعهم بالمخالفين لهم، وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم. وأيضاً أنهم إلى ما في العقول بيانه، وفي سياسات الملك حسنه، وبما في توقيف الخلق عليه صلاحهم، دينا ودنيا، ولا قوة إلا بالله. وأيضاً، أنهم لم يقصروا في شيء دعوا إليه اجتهاداً، ولا روي في شيء من أمورهم هوادة، ولا عرف في شيء[٤٦] من أخلاقهم نكير، ولا في شيء من الأسباب التي بكل واحد مما فيها بعد الناس بذلك ما يوصف بالتمام من السخاء والشجاعة ومكارم الأخلاق والرحمة بالخلق والإشفاق عليهم، وفي الزهادة في الدنيا وتحمل مؤن الخلق، وغير ذلك مما يحق الميل إلى كل من فيه خصلة منها والتعظيم له لمكان ذلك، فكيف لمن جمع [F. 98b] الخصال المعروفة في المكارم مع حسن الأداء عن الله جل ثناؤه[٤٧]، والصبر له فيما يصيبهم من المكروه مما لا يحتمل أن يكون شيء من[٤٨] ذلك يحتمل، على تمكين الخلاص ببعض المداهنة. وفيهم، أيضاً، وعد العواقب ورجوع الأمر إليهم، فخرج الأمر على ذلك. وفيهم أنه لم يذكر عن أحد نظر إليهم بعين التبجيل واستمع إليهم بالنصح لأنفسهم إلا أبصروا الحق في مقالتهم، ولا أتبعهم أحد فخالفهم إلا بعد العلم منه بإيثاره الدنيا على الآخرة والباطل على الحق.

وكل الذي ذكرت كان[٤٩] لمحمد - صلى الله عليه -، مع غير ذلك من الآيات التي دامت له مما فيه إظهار نبوته، وأنه خاتم الأنبياء، منها هذا القرآن الذي تحدى به جميع الكفرة أن يأتوا بمثله وأن يعينهم على ذلك الجن والإنس[٥٠]، فما طمع في ذلك إلا سفيه أخرق هجره قومه لسخفه. وفيه أيضاً بيان الحكم لجميع النوازل (التي) (٤٠) تحدث[٥١] إلى يوم القيامة، ليعلم أنه جاء من عند من يعلم الغيب وما يكون أبداً، وبما جاء له من البشارات في فتح البلدان [ص ١٩١] وإظهاره دينه بني أهل الأديان،

---

(٤٦) في المخطوط: «شيء» في آخر السطر، وفي الهامش خط الناسخ كلمة لعلها «مستثنى»(؟)، ولم يشر خليف لذلك(!).

(٤٧) في المخطوط: «شاوه» أو «شأنه»(؟).

(٤٨) في المخطوط: «مما»، وأشار خليف لها وأدعى أنها مشطوبة (وهي ليست مشطوبة!) واستبدلها بـ«من»، كذا!.

(٤٩) في المخطوط: «مان».

(٥٠) يراجع القرآن، الإسراء ١٧/ ٨٨.

(٥١) في المخطوط: «يحدث».

وما فيه من الأنباء عما كان، مما يعلم الخلق أنه لم يكن اختلف إلى أحد ممن يعلم ذلك، ولا نظر في كتاب قط لتبقى له تلك الآيات. مع ما(٢٢) ذكر شأنه في الكتب السماوية حاج أهل الكتاب، فلم يمكنهم إنكاره إشفاقاً[٥٢] على أنفسهم، بل قد باهلهم مباهلته لليهود بقوله: «فتمنوا الموت»[٥٣] الآية (١٨) والنصارى بقوله: «تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم»[٥٤] الآية (١٨)، والجميع بقوله: «فكيدوني جميعاً ثم لا تنظرون»[٥٥]، (الآية) (١٦)، وإظهاره إشفاقاً، وإظهاره الأمن عنهم والثقة بالله بقوله: «والله يعصمك من الناس»[٥٦] [F. 99a] مع ما(٢٢) له (من) (١٦) آيات في الخلق، وهو النور الذي انتقل من ظهر إلى ظهر حتى خرج هو، وما كان من الختم[٥٧] بين كتفيه وما وصف بالربعة، ثم كان لا يزاحم طويلين[٥٨] إلا فاقهما، ثم كان من السحاب الذي يظله قبل أن يوحى إليه، ثم كان من شق بطنه وغسل ما فيه - معلوم ذلك - ورده إلى موضعه، ثم كان من هجر عبادة الأوثان في صغره، مع حرص قومهِ على ذلك، وما استقى[٥٩] به العباس فسقوا، ثم ما وصف من معاملته الكفرة أنه لم يكن يداري ولا يماري، ولم يكن فحاشا ولا صخابا، ثم ما لم يأخذوا عليه كذبا قط، وبذلك وصفه أعداؤه. ثم جاء من الآيات التي لما اختلفوا فيه، فعرفوه بالسحر والكهانة والشعر ونحو ذلك، فما كان إلا لكثرة آياته، ولا قوة إلا بالله.

ثم طعن الوراق المحتج بالقرآن بأوجه: أحدها تفاوتهم في البلاغة، ولعله[٦٠] تأليف[٦١] أبلغهم. والثاني أن الحروب معه شغلتهم (عن أن يأتوا بمثله)[٦٢]. والثالث أنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، ألا ترى أنهم

---

(٥٢) كذا في المخطوط، وأثبت خليف: «إشغافا»، ولا نعرفه.

(٥٣) يراجع القرآن، البقرة ٢/ ٩٤.

(٥٤) يراجع القرآن، آل عمران ٣/ ٦١. وقد وردت في المخطوط «أبناءنا» على «أبنآنا» وبنقص «أبناءكم»، وقد صححها خليف وأثبت «أبنائنا وأبناءكم».

(٥٥) يراجع القرآن، هود ١١/ ٥٥ في المخطوط وردت «تنظرون» على «تنظروني».

(٥٦) يراجع القرآن، المائدة ٥/ ٦٧. وفي المخطوط وردت «من الناس» على «والناس».

(٥٧) تبعاً لقراءة خليف، الخاتم.

(٥٨) كذا في المخطوط، وقرأها خليف: طولين.

(٥٩) ولعلها في المخطوط: «استسقى» ولا فرق.

(٦٠) في المخطوط: لعل.

(٦١) في المخطوط: «تالف»، وقرأها خليف: «تآليف».

(٦٢) ليست في الأصل، وأزاد خليف «عن مثله»، ولا تغني.

صدروا عن الإقرار مع توفر أسبابه عند أصحاب الضرورة، وعن النظر والمعرفة مع (توفر)(١٦) أسباب ذلك عند أصحاب الاكتساب. والرابع [ص ١٩٢] خصوص واحد بقوة من بين الجميع من غير أن يوجب ذلك له شيئاً، فمثله النبوة، أو أن يكون قدرتهم كانت بالفكر والتخبير[٦٣]، فلم يتكلفوا ذلك.

فأما الأول فإنه، لو كان ما قال (صحيحا)(١٦)، يمتنعون عن ذلك بعد الجهد، فدل تركهم دونه أنهم تركوه طباعا، وأيضاً أنه، لو كان كذلك، لم يحتمل مثله ممن يقول ﴿لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ﴾[٦٤]، الآية(١٨)، أن يكون أحد من البشر يبلغ علمه باللسان ذلك، والثالث [F. 99b] أنه إذا نشأ بينهم، ومن عندهم عرف اللسان، فلولا أن له في ذلك من الله خصوصا، لم يكن لغيره، لا يحتمل أن يصير بهذا المحل، والرابع قد تكلفوا المجاوبات لأقوام معروفين في فن حتى اجتهدوا في قصيدة حولاً، فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق ما احتمل تركهم، وفي ذلك تشبيه على القوم، وقد بذلوا مهجهم ودنياهم في إطفاء هذا النور.

والقول[٦٥] الثاني لا يحتمل الذي ذكر، لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج، ولما أمهلوا قريباً من عشرين سنة قبل الحروب، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم. وبعد، فإن المحاربة لم تمنعهم (من)[٦٦] محاربات سمعوا من رسول الله فلذلك[٦٧] القرآن لو احتمل وسعهم.

و(القول) (١٦) الثالث، لو كان كذلك، لاستقبلوا بالأفكار والدفع، كفعل العرف[٦٨]، لا بالخضوع والامتناع، على أن العرب أذكى الناس عقلا وأشدهم حمية، وقد قاتلوا[٦٩] الشعراء بالأشعار، أيضاً. وبعد، فإن

---

(٦٣) في المخطوط: التخير.

(٦٤) يراجع القرآن، الإسراء ١٧/ ٨٨.

(٦٥) في المخطوط [وكذا عند خليف]: «والفصل»، ولا يستقيم.

(٦٦) ليست في المخطوط، وأضافها خليف مع السياق دون إشارة لذلك.

(٦٧) كذا في المخطوط، وأثبت خليف: «كذلك»، دون إشارة.

(٦٨) في المخطوط: «بالعرف».

(٦٩) في المخطوط: «امالوا»، ولعلها «قابلوا»

التقريع كان به جميع[٧٠] البشر والجن، وقد انتشر أمره وظهر في الآفاق. وأيضاً، فإن الذي حمله[٧١] على ذلك، وما جاء به، نشأ[٧٢] بينهم، وإن كان له معرفة ونظر مع نشوئه[٧٣] بينهم، فذلك، أيضاً، أنه[٧٤] له، ولا قوة إلا بالله.

[ص ١٩٣] وجواب (القول) (١٦) الرابع أن الله - تعالى - إذا خص أحداً بقوة لا يشاركه فيها أحد يمنعه عن دعوى النبوة باللفظ كما منع من يظفر بحجر المغناطيس، ولو علم أنه يدعي (أنه) (١٦) لا يعطيه، والثاني أن لا أحد في شيء له فضل قوة إلا طمع غيره استتمام ذلك، أو عمل ذلك النوع بقدر قوته، والدليل ما يخرج من الطباع.

وبعد، فإنه لو كان له في ذلك فضل قوة[٧٥] بها [F. 100a] عمل لكان لا يتمكن (من) (١٦) ينلها بهم، (وهي)(١٦) ليست لهم، إذ لا يوجد مثل ذا في شيء من الأمور، دل (على) (١٦) أن الله جعل فيه ليكون آية لقوله.

وسنذكر جمل هذه التأويلات بعد الفراغ من فصوله وقوله على البديهة، فقد أمهلوا، مع ما(٢٢) لم يحتمل أن يكون من البشر يعلم بفضل القوة ما تسأل[٧٦] عنه، وقد تكلفوا الأشعار، ثم نصب الحروب، وجمع الأعوان، وبذل الأعيان، ثم اقتتال الأقران، والمبادرات الفظيعة، فلو كان وصفهم[٧٧] يحتمل القيام بذلك أيسر عليهم، ثم قد دعوا إلى إتيان السورة، نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك.

---

(٧٠) في المطبوع: «جميع»، وهو غلط مطبعي.

(٧١) حمل الرسول.

(٧٢) في المخطوط: «نشوء».

(٧٣) في المخطوط: «نسوء».

(٧٤) في المخطوط: «أن»، وقد أصلحها خليف دون إشارة إلى الأصل].

(٧٥) أشار خليف هنا إلى انتهاء الورقة (b ٩٩)، والصحيح ما أثبتناه بعد.

(٧٦) في المخطوط: «تسال».

(٧٧) في المخطوط: «وصمهم»، وقرأها خليف «وهمهم» دون الإشارة إلى الأصل.

قال[٧٨] الشيخ رحمه الله: احتج (ابن) الروندي[٧٩] بما تقدم من الأغذية[٨٠] والسموم في إثبات الرسالة، ثم قال: لا يخلو الأمر في الخبر إما أن لا يثبت البتة، فيجب الجهل بالأيام الماضية والأماكن النائية والوقائع السالفة، أو نقبل التواتر وما يضطر إليها فيجب[٨١] به أخبار الرسل، ولا قوة إلا بالله.

[ص ١٩٤]

ثم نذكر جمل ما يُبين فساد طعنه من وجوه الحجج بالقرآن، إذ هي من وجوه: أحدها بنظمه من غير أن كان فيه غريب مبتدع يخرج ذلك عن عرف العرب، بل هو بأعذب لفظ وأملح نظم، وقد احتملت العرب المؤن التي هلكوا فيها، ولا يحتمل ترك الأمر اليسير مع التحدي والتقريع، مع سلامة أحب الأشياء إليهم وهي الحياة وتبدل المهج مع ضنهم[٨٢] بها إلا عن عجز ظهر لهم من أنفسهم طباعاً أو امتحاناً.

والثاني بيان جميع الأمور التي بها علم العلماء أهل الكتاب [F. 100b] مع العلم بمن شهد رسول الله أنه لم يكن اختلف إليهم، ولا كان يخط كتاباً بيمينه فيحتمل استعادته، ثبت أن ذلك كان بتعليم الله تعالى[٨٣] إياه.

والثالث الأخبار بما يكون له من الفتوح، ودخول الخلق في دينه أفواجاً، وإظهار دينه على الأديان في وقت ضعفه وقلة أعوانه وكثرة أعدائه، فكان على ما أخبره القرآن، وبالله التوفيق.

---

(٧٨) يسبقها عنوان إضافة خليف كما يلي: [أقاويل ابن الروندي في الرسالة وبيان فسادها]، وقد علق على ابن الروندي في الهامش بقوله: «هو أبو الحسين، أحمد بن يحيى بن اسحاق الروندي، نسبة إلى راوند، وهي قرية بنواحي أصبهان، سكن بغداد، وكان في أول أمره معتزليا ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً، ولد فيما بين عام ٢٠٥هـ/ ٨٢٠م إلى ٢١٥هـ/ ٨٣٠م، وتوفي في حدود عام ٢٥٠هـ/ ٨٦٤[م]، ويقال أيضاً ٢٨٩هـ/ ٩١٠م [و] ٣٠١هـ/ ٩١٣[م]، انظر الانتصار للخياط، ص ٢٥ ـ ٤١ من مقدمة نيبرج».

(٧٩) في المخطوط: الروندي، وأثبت خليف «ابن الراوندي» دون إشارة إلى الأصل.

(٨٠) في المخطوط: «الأعدية».

(٨١) كذا في المخطوط، وفي المطبوع «فجب»، وهو غلط.

(٨٢) في المخطوط: «صنهم».

(٨٣) «تعالى» ساقطة من المطبوع.

والرابع أن الله تعالى جمع في القرآن أصول جميع النوازل التي تكون إلى يوم القيامة، دل أنه عالم الغيب حتى(٨٤) أعلمه أصول ذلك.

وأيضاً ما أظهر من موافقة القرآن سائر كتب الله،وبيان نعت محمد صلى الله عليه وسلم وأمته كقوله: «الذي يجدونه مكتوباً عندهم»، الآية(٨٥)، وقوله: «محمد رسول الله..» إلى آخره(٨٦)، وقوله: «يعرفونه كما يعرفون أبناءهم» الآية(٨٧)، من غير اجتراء أحد منهم على إنكار ذلك ودفعه، ثبت أن الذي أنزل هذه الكتب هو الله سبحانه فجعلها كلها متفقة، على اختلاف الأزمنة وتباعد الأوقات، لعلموا أن القرآن من عند من جاء منه الكتب، وأن الذي جاء منه الكتب قديم لم يزل ولا يزال(٨٨) حجته في الأولين والآخرين واحدا.

[ص ١٩٥]

وأيضاً ما سبق من ذكر المباهلة، وما كان من الأخبار أنه يسأل عن كذا ويستفتي عن كذا، فكان على ما ذكر. على ما (في)(٨٩) القرآن من قصة الجن وتصديقهم وشهادتهم له بموافقة الكتب(٩٠) وبالله العصمة.

والأصل في هذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث في عصر لم يعرف فيه التوحيد بل [F. 101a] كان عباد الأوثان والأصنام والنيران، فجمع ما أنزل عليه من القرآن هو من(٩١) أنجح(٩٢) ما لو اجتمع موحدو(٩٣) العالم من مضى منهم ومن يكون أبدا على إظهار أدلته ما احتملت بلوغ عشرها، فضلاً عن الإحاطة في ذلك الزمان الذي لا يقدر على موجد(٩٤) واحد، ولا قوة إلا بالله.

---

(٨٤) في المخطوط: «حاحتى»، ولعلها «جاء حتى» ولا تستقيم.

(٨٥) أسقط خليف الآية، يراجع القرآن، الأعراف ٧/ ١٥٧.

(٨٦) «إلى آخره» أسقطه خليف، يراجع القرآن، الفتح ٤٨/ ٢٩.

(٨٧) «الآية» سقطت في المطبوع، يراجع القرآن، البقرة ٢/ ١٤٦.

(٨٨) «ولا يزال» ساقط من المطبوع.

(٨٩) إضافة خليف.

(٩٠) يراجع القرآن، الجن ٧٢/ ١ وما بعدها.

(٩١) «من» مضافة على هامش المخطوط.

(٩٢) ولعلها في المخطوط «الحجج».

(٩٣) في المخطوط: «موحدوا».

(٩٤) في المخطوط: «موحد»،ولم يشر خليف للاختلاف.

وأيضاً أن القرآن أنـزل في عـشرين سـنة فـصاعدا بالتفـاريق، مـا خـرج كلـه (إلا)(١٦) على وزن واحد من النظم، وعلى موافقة بعضه بعـضا، ممـا لـو احتمـل كون مثله عن الخلق لم يمتنع من الخلق من الاختلاف في شيء من ذلـك، دل أنـه أنزل من عند علام الغيوب، ولا قوة إلا بالله.

واحتج في إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما بينا بقولـه لليهـود: ﴿فَتَمَنَّوُا ٱلْمَوْتَ﴾ الآية[٩٥] بوجهين: أحدهما الوعد بأنهم لو تمنوا المـوت لمـاتوا، والثاني أنهم لا يتمنون (الموت) (١٦) أبدا، ولا شيء أيسر عليهم من تمني ذلـك، وبمباهلة النصارى والأخبار[٩٦] بوقوع اللعن، ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم.

فأدخل الوراق (أمرين: الأول)(١٦) أنهم لو تمنـوا باللـسان لقيـل إنمـا أريـد بـه القلب، والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى، وقد أخبراهم بذلك كما يخبر المنجمة.

فجواب الأول أن المباهلة لا تحتمل ذلك، وأيضاً أنهم أهل بصر، إذا لـو ردوا لقابلوا بأنهم فعلوا ذلك أيضاً بقلـوبهم والحـرف: [٩٧] (وجـواب) (١٦) الثـاني لـو كان كذلك مـا امتنعـوا عـن مقابلتـه عنـد قولـه: ﴿لَتَدْخُلُنَ [ص ١٩٦] ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾[٩٨]، وقولـه: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ﴾[٩٩]، ولـو كـان بـذلك كـان التصديق لما احتمل المقابلة بأعز الأشياء وهي الأنفس والأموال.

قال الفقيه رحمه الله: وأيضاً أنه لو كان بالذي [F. 101b] ذكـر لم يكـن خـبر رسول الله لن يتمنوه بذلك، بل كان بالذي يعلم أنهم لا يفعلون ولا قوة إلا بالله.

وطعن، ولو كان على حكم قول المنجمة لما تقـرر عنـدهم حتـى يتحرجـوا الإجابـة، ولم[١٠٠] يكـن الـذي جـاء بـه رسـول الله بـدون ذلـك لم يتحرجـوا عمـا

---

(٩٥) «الآية» ساقطة من الموضوع، يراجع القرآن، البقرة ٢/ ٩٤

(٩٦) في المخطوط «الأحبار»، ولا يستقيم.

(٩٧) اعتبر خليف «والحرف» من ضمن الجملة التالية فقرأها هكذا: «.... بقلوبهم. والحرف الثاني....»، وهو غلط مبين(!).

(٩٨) يراجع القرآن، الفتح ٤٨/ ٢٧.

(٩٩) أيضاً، الصف ٦١/ ٩، كذلك قارن ٩/ ٣٣، ٤٨/ ٢٨.

(١٠٠) «ولم» هكذا في المخطوط، وأسقطت «الواو» في المطبوع.

خوفهم فيسلموا ولا قوة إلا بالله.

وطعن في قوله: «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب» الآية[١٠١]، أن الحفظ يقوم مقام الكتاب، وأحال (ذلك) (١٦)، لأن الحفظ يكون عن تلاوة، وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يقرأ.

وبعد، فإنما ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، لم يعرف في شيء من ذلك، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلا لا يعجزون عنه.

وطعن في أخبار القرآن، إنه خبر الآحاد، وذلك كذب، بل رواه كافة عن كافة، مع ما (٢٢) في هذا إقرار أنه حجة.

وطعن (في) (١٦) التواتر بما لا تخلو[١٠٢] الجماعة عن[١٠٣] البعد من السمع فيحتمل[١٠٤] الحيلة، أو القرب فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير.

قال ابن الراوندي: هذه الجهلة بالمحافل، وإلا[١٠٥] الأمر في ذلك منتشر[١٠٦]، ما كان من قبل ما قيل[١٠٧] حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدين فضلاً عن الأقربين.

[ص ١٩٧]

وطعن أيضاً بإجماعات اليهود والنصارى، قال ابن الروندي: أما أن ينكر الخبر البتة فيبطل مذهبه في تقليد الماني[١٠٨] وقوله هذا، أو يجيز[١٠٩] خبرا، لابد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في

---

(١٠١) «الآية» أسقطت في المطبوع، يراجع القرآن، العنكبوت ٢٩/ ٤٨.

(١٠٢) في المخطوط: «يخلو»، ولم يشر له خليف.

(١٠٣) في المخطوط: «من»، ولم يشر له خليف.

(١٠٤) في المخطوط: «فيحمل»، ولم يشر له خليف.

(١٠٥) «إلا» مكررة في المخطوط، ولم يشر له خليف.

(١٠٦) كذا في المخطوط، واثبت خليف «ينتشر».

(١٠٧) قرأها خليف هكذا: «ما كان من... قبل حتى» الخ، وأثبت في الهامش أنه لم يستطع قراءة ما بعد «من» (!!).

(١٠٨) كذا في المخطوط، وصوابه «ماني».

(١٠٩) لعلها في المخطوط: «يخبر»(؟).

الأصول العقلية فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم، إذ هم المتمسكون به، ونحن أولئك بحمد الله.

قال الشيخ رحمه الله: والأصل [F. 102a] في هذا أن الأخبار التي لزم في العقول قبولها لما في رد(١١٠) ذلك بطلان حكمة السمع واللسان وفيه زوال علوم المعاش والمعاد وانقطاع الأصول إلى الأغذية(١١١) والأدوية التي بها حياة الأبدان. ثم كانت الأخبار تتفاقم في الانتشار على قدر الأمور التي عنها الأخبار في العظم(١١٢) نحو ملك لو قتل لانتشر أمره بالضرورة حتى لو أحب الناس كتمان مثله لما قدروا عليه، وكذلك الخارجة من المعارف المعتادة، وفيما يقل خطره أو يجري على الأمر(١١٣) المعتاد لا يظهر ظهوره، بل لعله لا يذكر، معروف ذلك في الخلقة، وعلى ذلك انتشرت أخبار الفتوح وقهر الملوك، فعلى مثل هذا أمر الرسل، لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم، فيظهر أخبارهم فتنتشر حتى تبلغ أقاصي الدنيا وأدانيها، إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرت من تغاضي الخلقة في نشر مثله، مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه، فالذي يعم الخلق جميعاً معناه أحق في ذلك، وفي كل أمر منتشر عن أحد يعود الخبر إن كان على حق أو جور، فيعلم ما افتعل منه فيغير، وما صدق فيه فيقر، وفي ذلك لزوم انتشار الرسل في حياتهم وظهور المفتعل من ذلك فيمحى أثره بالنهي والتغير، ويبقى(١١٤)الحق الصدق منه، دليل ذلك أمر رسول الله، حتى لا تأتي ناحية نائية ولا مكانا بعيدا إلا وجدت أثره فيه ظاهرا، وبخاصة في عصره، إذ كان ينساب إليه من الآفاق ويظهر شأنه في البلاد، فإذا كان كذلك لا وجه(١١٥) لقوله أخبار الآحاد، وإلا لما ذكر من الوجوه، بل الخبر [F. 102b] الواحد في الأمر المهم أو الخارج عن الأمر المعتاد ينتشر انتشاراً ظاهرا(١١٦)، فكيف فيما فيه دعاء أهل الأديان، وإرسال الكتب إلى الأفق، ومجيء الوفود من كل النواحي،

---

(١١٠) «رد» أسقطها خليف دون إشارة للأصل.

(١١١) في المخطوط: «الأعذية» وليست بذات شأن.

(١١٢) «العظم» [ضمتين]، جمع عظيم.

(١١٣) «الأمر» سقطت من طبعة خليف.

(١١٤) كذا في المخطوط، وقرأها خليف «فيبقى» دون إشارة للأصل.

(١١٥) كذا في المخطوط، وقرأها خليف «لأوجه» وهذا تحريف للنص.

(١١٦) في المخطوط: «ظهر»، وصححها خليف «أظهر» ولكنا فضلنا ما أثبتناه.

وامتحان [ص ١٩٨] الرسل بأنواع الحجاج، وقصد الملوك نحوهم في إطفاء نورهم، وإشفاقاً منهم على ملكهم أن يذهب ويضمحل، على ما عرفوا من ضعفهم في أبدانهم وقلة أعوانهم من جوهرهم، فما ذلك الخوف إلا لعلمهم أنهم أتوا من عند القادر العليم. وعلى ذلك مما يخرج مخرج الآيات من الأمور الخطرة لن يذهب أثر ذلك ما بقي لهم تبع(١١٧) وبمثله احتجاج، ولا قوة إلا بالله.

وما ذكر من إجماعات اليهود والنصارى إنما ذلك في(١١٨) أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل(١١٩) آرائهم فانتشرت(١٢٠) في اتِّباع كل منهم ليس في ذلك الآيات ولا في الأمور الخطرة.

وبعد، فإنه متى بلغ ذلك تبديل الشرع حتى كاد أن يمحو أثره ويندرس خبره بفضل الله ومنه في إرسال من يحيي ذلك ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول، ليعلموا بهم التغيير والتبديل، وعلى ذلك الانتشار.

ثم من حكم الله أن يختم بمحمد عليه السلام النبوة، وأن لا يرسل إلى أمته بعده رسولا، جعل أمته بحيث لا يحتمل تغير الأمور الجسيمة، ومن عليهم بكتاب حفظِه يعلم به التغيير والتبديل فتبقى شريعته إلى فناء العالم، وبالله التوفيق.

قال أبو الحسين الروندي: طعن الوراق (في) (١٦) أخبار براهين الرسل من حيث وردت من طريق أو طريقين. وهذا بهت شديد، بل أجمعت عليها أمتنا، ثم أمر نبي الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن، والموحدون [F. 103a] لرعاية الحق، مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خلقه ضعفا أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من فنون منافع الدنيا ميلا، فما وجدوا ذلك. فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد، فكيف وشرطه الاستيلاء على القلوب وسكونها إليه وطمأنينة النفس

---

(١١٧) «تبع» غير منقوطة ولا مشكولة في المخطوط، وأثبتناها تبعاً لقراءة الدكتور خليف.

(١١٨) «في» سقطت من طبعة خليف.

(١١٩) «احتمل» أضيفت على هامش المخطوط.

(١٢٠) «انتشرت» هكذا صححها خليف، وقد وردت في المخطوط: «انتشر».

بالمخرج والفحوى ورفع ما يعترض من الظنون. وهكذا الأمر عند أخبار المحققين وأن قل عددهم.

[ص ١٩٩]

وطعن الوراق في قوله: «فاسألوا أهل الذكر، الآية[١٢١] أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟ فأجيب بما إذ أيد الله نبوة محمد بالحجج القاهرة مالوا إلى الكتاب، فقيل لهم ذلك على أن الله يسخرهم في ذلك ويضطرهم إلى الموافقة، فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء وهو كقوله[١٢٢]: «أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل»، الآية[١٢٣] وأيضاً أن ذا على ما يعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال (له) (١٦): فاسأل ذلك فلانا ممن يطمع سكون قلبه إليه فيترك اللجاج، والثالث أن يكون المراد يرجع إلى من أسلم منهم، وبالله التوفيق.

[١٢٤] وجائز أن يكون في قوم يسرون بذلك سرا كقوله: «أتأمرون الناس بالبر»، الآية[١٢٤].

وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعهم شرفهم عند التحكيم إليهم عن الكذب، والله أعلم.

وطعن الوراق (في) (١٦) أخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر، قال: أين كانوا يوم أحد؟

جواب الأول ظهور رؤوس ببدر بلا قاتل رأوه، وبيان المذكور من الأعداد[١٢٥] أنهم رأوا صورا (لاناس) (١٦) لم يعرفوهم.

---

(١٢١) «الآية» سقطت من طبعة خليف، يراجع القرآن، النحل ١٦/ ٤٣، الأنبياء ٢١/ ٧.

(١٢٢) «كقوله» كذا في المخطوط، وأثبت خليف «قوله» دون إشارة للاختلاف.

(١٢٣) «آية» في سياق الآية سقطت من المخطوط، و«الآية» سقطت من المطبوع، يراجع القرآن، الشعراء ٢٦/ ١٩٧

(١٢٤-١٢٤) هذه العبارة بكاملها أسقطها خليف في المطبوع، يراجع القرآن، البقرة ٢/ ٤٤.

(١٢٥) ولعلها في المخطوط: «الأعداء» (؟).

وجواب الثاني أن ذلك (حدث في) (١٦) أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليظهر الحق ويبطل الباطل.

قال (ابن) [١٢٦] الروندي: [F. 103b] العجب من الوراق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين ودعا إلى قبول قول المنانية، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السموات[١٢٧] من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها، وقبول أخبارهم بعمل النور والظلمة، ودفع ما هو في عقولهم حسنة،[١٢٨] وبالله التوفيق.

قال الشيخ رحمه الله: وفي أمر بدر وجوه من المعتبر أحدها عمل كف من تراب أن أصاب كلا منهم، وفيه ما ذكر، وفيه ما يشبه المباهلة من قول أبي [ص ٢٠٠] جهل: اللهم أبصر أمرنا[١٢٩] وأوصلنا للرحم، وجمع الأئمة[١٣٠] من الكفرة وغير ذلك، والله الموفق.

وزعم من أنكر الرسل بما[١٣١] لا يأمر الحكيم بما يقبح في العقل، إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب. فأجيب بأن ما حسنه العقل وقبحه، النوعان أحدهما لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح (السفيه)[١٣٢] والثاني هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال نحو ما يحسن في العقل (من أمر)[١٣٣] المنهمك في الفساد الباغي على وجه الانتقام، فجائز ورود الشرع بمثله. وعلى ذلك أمر الذبائح ولو قدر الإباحة فيه كان كل حي يموت، والذبح أروح إليه وأيسر عليه فيكون بمعنى الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبح، [١٣٤] لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهي وحسنه بالأمر،

---

(١٢٦) زيادة نبه إليها خليف.

(١٢٧) كذا في المخطوط، وأثبت خليف: «السماوات».

(١٢٨) في المخطوط: «حسنه».

(١٢٩) في المخطوط: «أثرنا»، ولم يشر خليف للاختلاف.

(١٣٠) في المخطوط: «الأيمة»، ولم يشر خليف للاختلاف.

(١٣١) في المخطوط: «مما»، ولم يشر خليف للاختلاف.

(١٣٢) الإضافة لخليف.

(١٣٣) كلمة غير مقروءة في المخطوط، تركها خليف فراغاً، ولكن بقاياها تدل على ما أثبتناه.

(١٣٤) في المخطوط «قبيح».

وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانتقاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل.

وعلى (مذهب) (١٦) الثنوية ما أجاز[١٣٥] النور ضرر الظلمة لما رأى من المصلحة (في شأنه) (١٦)، وفي مثله ذكر الوراق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد [F. 104a] جعلها الله حججاً، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب.

عارضه (ابن) (١٢٦) الروندي بما يرى أسود الرأس ثم يراه أبيض، أتغير بصره أو تغير الشيء على البصر، إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر، فمثله أمر ما يراه العقل عدلا للأمر، وكذلك هذا في القيام والقعود وكل الأحوال، ومثله الحجامة والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يحسن فيه الذي كان يحسن بخلافه، فمثله أمر الرسل. ثم قد يجوز تحمل المؤن العظام لعواقب محمودة واختيار المضار لسلامة محمودة نحو التجارات والإجازات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع، ولا قوة إلا بالله.

[ص ٢٠١]

وأيد الوراق الذي بينا (قوله) (١٦) أن في العقل ذم الإساءة إلى من لم يؤذ، وإن لم يحب لغيره ما يحب المرء لنفسه، والذبائح خارجة من ذلك، فهذا لأنه توهمه مفردا من العلل، فإذا تأمل حسن العواقب والسلامة مع عقيب المنافع وكذلك فضل راحة وفي الذبائح ذلك.

ونحن نقول وبالله التوفيق: أن الأشياء نوعان: أحدهما مما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثاني ما يحسن الشيء وخلافاته على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، فلزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم، فيخرج الأمر عليه على أنه لابد لمن يكون يعتمد على عقله، والاختلاف المتناقض (في) (١٦) ذلك سببه، أو يرجع إلى مخصوص من العقل، وفي ذلك القول بالرسول. ثم أمر الذبائح لا يحتمل أن يكون قبحها [F. 104a] لنفسها لما يحل في موضع الانتقام ويحسن في

---

(١٣٥) في المخطوط: «أجار» ولم يشر خليف للاختلاف.

العقول إذ تفكر[١٣٦] في ذلك دفع الأذى والمكروه، أو تقع العواقب فبطل قبح ذلك لنفسه، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن، وفي ذلك إباحة. وأيضاً أن كل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من الحسن، وكل شيء قبح لنفار الطبع[١٣٧] بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم فينفر طبعه لألمه، ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالاعتياد نحو القصابين والذين اعتادوا القتال، فثبت أن النهي عنه طبيعي لا عقلي، فتغير ذلك من العادة يزول، وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة، ثم تصير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طبعت، فعلى ذلك أمر الحيوان. وأيضاً أن كل حي إذ هو يموت، ثم لم يلحق أحدٌ به لائمه، فمثله إذا جاء الإذن ممن هو له.

وأحق من يقول الثنوية لأوجه: أحدها استجازتهم تباين النور والظلمة ثم الامتزاج ثم التباين، وفي ذلك تفرق بين كل مقترنين وتميز بين كل ممتزجين، وذلك معنى الذبح. والثاني أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملا للأذى، [ص ٢٠٢] وهو شر، ولولا ذلك لم ينه عن الذبح، إذ هو ذلك، ثم هو لا يخلو من أن يحل بجوهر النور، فقد عمل الشر، أو بجوهر الظلمة، فالنهي والإنكار مما لا معنى (له) (١٢٣)، لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول في ذلك، كمن يأمر من ليس له ما يطير (به) (١٣٢) بالطيران، أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة، وذلك هو الحق عندهم، ثم إما أن دخل عليه ذلك بجوهر النور فهو يصنع ما يذم عليه، أو بجوهر الظلمة فقد أحسن حيث آلم [F. 105a] الظلمة، إذ ذلك عدل، والله الموفق[١٣٨]

---

(١٣٦) في المخطوط: «تنكر».

(١٣٧) في المخطوط: «الطبح».

(١٣٨) خاتمة المناظرة بين الوراق وابن الريوندي وأبي منصور الماتريدي. وما بعدها، موضوع إثبات نبوة الأنبياء، وبخاصة رسالة محمد، وهو مالا يدخل في أصل الحوار أعلاه. للمقارنة في هذا يرجع بحث الأستاذ (J.Schacht) المشار إليه قبل في مجلة Studia Islamica, vol I, pp. 33, 41, 42.

٤ (٥ / ٣)

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين بن علي الشافعي (ت / ٣٤٦/ ٩٥٦): مروج اللهب ومعادن الجوهر، نشره « C. Barbier de Meynard & Bavet de Courtelle » Paris, MDCCCLXXIII = ١٨٧٣ ج- ٧، ص ٢٣٧ س ٢ - ٨. وط. بولاق، ج-٢، ص ٢٩٩ س ١٤ - ١٨.

[وبعد الحديث عن أبي عيسى الوراق]

وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي[١] برحبة مالك بن طوق، وقيل ببغداد سنة خمسة وأربعين ومائتين، وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً، [٢] وقد ذكرنا في كتابنا في «أخبار الزمان»[٣] وفاة أرباب المقالات وأهل المذاهب والجدل والآراء والنحل وأخبارهم ومناظراتهم وتباينهم في مذاهبهم، وكذلك في الكتاب «الأوسط»[٤] إلى سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة، وإنما يسنح لنا ذكر بعضهم في هذا الكتاب، فنذكر لهم لمعا...

---

(١) قارن الترجمة الفرنسية في ط. باريس، فاسم ابن الريوندي تجده هناك هكذا: Rawendi = س ٥ ـ ٤.

(2) Cf. Ign. Kratschkovsky, Un document oublié sur les oeuvres d'Ibn ar- Râwandî, (written in Russian), in: Comptes. Rendus de l'Académie des Sciences de l'U,R.S.S. Leningrad 1926, p. 71, sq.

(٣) هذا الكتاب مفقود، للأسف، فلا نعلم، بعد، بماذا حدثنا المسعودي هناك.

(4) Cf. C. Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Suppl. Band, Leyden vol. Iii, index.

٤ (٦ / ٤)

المقدسي، مطهر بن طاهر من رجال القرن الرابع/ العاشر:

- البدء والتاريخ،

نشر بعناية الأستاذ (Clèment Huart)

باريس ١٩٠١ و ١٩١٦

(١)

[مجلد ٢/ ص ١٢٠]

ذكر اختلاف نظار أهل الإسلام في النفس والروح... [ص ١٢١] وقال النظام: الروح هي الحياة المشابكة لهذا الجسم. وقال هشام بن الحكم: الروح نور من الأنوار، والجسد موّات. وقال [١] ابن الروندي: الروح عرض، والإنسان هو أعراض مجتمعة[١]. ومنهم [٢] من يقول: الروح هو الجزء الذي لا يتجزأ[٢]، وهو لا في مكان.

ثم اختلف هؤلاء في الإنسان المكلف المثاب المعاتب من هو؟ وما هو؟

قال بشر بن المعتمر وهشام بن الحكم وأبو الهذيل العلاف وأبو الحسين الخياط: هو الروح مع هذا الشخص المرئي. وقال إبراهيم النظام: الإنسان

(١-١) تلاحظ عبارة الأشعري [راجع نص مقالات الإسلاميين] حيث ينص على أن ابن الريوندي كان يرى أن الإنسان «هو في القلب وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن»، والعبارة هذه لا تتفق مع قول المقدسي في أن «الروح عرض، والإنسان هو أعراض مجتمعة»، يقارن في هذا شرح المواقف، ٧/ ٢٥٠.

(٢-٢) نسبت هذه المقولة إلى ابن الريوندي عند المتأخرين [يراجع، بعد، نص السمرقندي من الصحائف الإلهية، والرازي من المحصل، ونصير الدين الطوسي من تلخيص المحصل، كذلك قارن نص الكاتبي من نص مفصل المحصل، حيث يشرك النظام في هذه المقولة]. انظر الأستاذ Max Horien. Die Philosophischen Systeme der spekulative Theologen in Islam. Bonn 1912, p. 189 ff.

هو الروح[٣]، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسم، ولأنه لا شيء غيره. وقال أحمد بن يحيى (الروندي)[٤]: الإنسان مقدار ما في القلب من الروح. وقال - بعضهم: الإنسان هو الجوهر بين [ص ١٢٢] الجوهرين... واختلفوا: أيحس[٥] الميت بعد مفارقة روحه بشيء أم لا.... وقال ابن [ص ١٢٣] الروندي: بل يحس الجسد، والروح عرض قد بطل. قال: فالميت يعلم ضربين من العلم، ويحس بضرب من الحس. قال: ولو لم يكن هكذا، ما علم إذا أحس أنه كان ميتا. فاحتج بالخبر المروي أن الميت على النعش يسمع نوح أهله[٦]

(٢)

[مجلد ٥/ ص ١٤٣]

[في الحديث عن المعتزلة].... أما البصريون، فإنهم الذين أصلوا هذا المذهب، مثل: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل بن[٧] العلاف وأبي اسحق النظام. والبغداديون يخالفونهم في أشياء من اعتلالهم دون الأصول، منهم: ثمامة بن أشرس والجعفران[٨].

---

(٣) يقارن هذا بما مر أعلاه من مقولة ابن الريوندي: «الإنسان هو أعراض مجتمعة». انظر فيما يتصل بهذا الأستاذ Max Horten, Ibidem, passim, esp. pp. 350-2 كذلك كتابه الآخر، Die Philosophischen Probleme der Spekulativen theologie in Islam. Bonn 1910. passim.

(٤) ليست في الأصل.

(٥) في الأصل: أهل [هذا].

(٦) يراجع في هذا الموضع A.j. Winsink, concordance et indices de la Tradition etc. [ميت] Musulmane, Leyden 1936-1967, s.v.

(٧) كذا! والمشهور بلا «بن» هذه، يراجع الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٣/ ٣٦٦ - ٣٧٠، ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٤٤. كذلك انظر الأستاذ Horten, Die Philosophischen Systeme.. p. 246 ff.

(٨) هما جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر، تراجع أطروحتي Op. cit., pp. 365, 366, 367 فهناك قد أعطيت مصادر كافية بشأنهما وبخاصة مدرستهما المعروفة بالجعفرية من المعتزلة. كذلك أنظر الأستاذ: Horten, Die Philosophischen Systeme.., pp. 290 f, 295 f.

وزعـم ابـن الرونـدي في كتـاب فـضائح المعتزلـة[٩] أن جعفـر العـتبي[١٠]

---

(٩) المشهور أن عنوان الكتاب هو فضيحة المعتزلة تبعاً لأبي الحسين الخياط الذي رد عليه في كتاب الانتصار [راجع مثلا ص ٢٦ من ط. القاهرة، ص ٢٧ من طبعة بيروت]، وكذا كافة المصادر الأخرى بإطراد. ولقد وردت عند ابن المرتضى (طبقات المعتزلة، ص ٩٢ من ط. بيروت = ص ٥٣ من ط. Arnold) على أنها «فضائح المعتزلة»، ويبدو أن الأصل فيها رواية المقدسي هذه التي انفردت عند المتقدمين. والقراءات الأخرى لا تتفق وطبيعة ما ابتغاه ابن الريوندي في الرد على كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ، ويبقى الصحيح أن تقرأ «فضيحة المعتزلة»، راجع أطروحتي ـ Ibidem. Pp. 30-31 note، وقارن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٧ في تعليقه على ترجمة بحث الأستاذ .Carlo A) Nallino) الموسوم «فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن» الذي ظهر في الأصل الإيطالي بعنوان Di una strana opinione attribuita ad al-Câhiz introno al-corano in: Rivista .degli studi Orientali, vii, face. 2.

(١٠) كذا في الأصل، ولا نعرفه، والصحيح عندنا أن «العتبي» تحريف لـ «القصبي» التي وردت في كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، وهي صفة نسبها إلى جعفر بن مبشر، الشيخ المعتزلي، [تراجع أطروحتي Ibidem, p. 138 Fr. Lxxxiv, ll. 1-2] حيث يشير ابن الريوندي إليه بقوله «وكان القصبي، وهو المقدم على البغداديين في النسك بعد أبي موسى...» الخ، والخياط يستنكر هذا ويدافع عن جعفر بن مبشر، فيقول «وأما قوله (وكان القصبي)، يريد بذلك تصغيره والوضع من قدره» [Ibid., p. 287]، غير أن ابن الريوندي يعود فيصفه بهذه الصفة في غير هذا الموضع [Ibid., p. 143] عندما يصف نساك البغداديين من المعتزلة بقوله «وهؤلاء سقاط جداً، ولكن قد حكيت عن المردار والقصبي في صنعتهما وقلتهما، فليس بمستكثر أن نحكي عن من قاربهما» [Fr. Civ. Ll. 5-6]. انظر كتاب الانتصار للخياط، ط. القاهرة، ص ٨١ س ٣ ـ ٦، ص ٩٦ س ٣ ـ ٧ = ط. بيروت ص ٦٣ س ٤ ـ ٦، ص ٧٢ س ٢ ـ ٤ من أسفل، ص ٧٣ س ١. كذلك انظر الترجمة الفرنسية: Le Livre du Triomphe et de le Révutation d Ibn al-Rawandi I Hérétique, pp, 74,ll. 6-20: ll. 10 below

منهم يحل [ص ١٤٤] الخضخضة(١١)»، وأن (١٢ عمار منهم(١٢)) يحل شحم الخنزير، وتفخيذ الصبيان(١٣)

(١١) أشار الأستاذ (Huart) في الهامش إلى أنه صحح «الخضخضة» بعد أن وجدها في المخطوط «الحضحضة». ويبدو لنا أنه لم يوفق في هذا التصحيح، فلم نعثر على معناه الذي يقربه إلى ما نسبه ابن الريوندي إلى جعفر بن مبشر بقوله: «وكان يزعم أن إجماع الصحابة والتابعين على ضرب شارب الخمر خطأ، لأنهم أجمعوا عليه برأيهم» [تراجع أطروحتي، Ibidem, p. 138, Fr. Lxxxv قارن أيضاً كتاب الانتصار للخياط، ط. القاهرة، ص ٨٢ س ٢ ـ ٣=ط. بيروت، ص ٦٣ س ٦ ـ ٧ من أسفل = Le Livre du Triomphe, p. 75, 11. 1-3] ولا أدري، بعد، كيف تستقيم «الخضخضة» مع نص كتاب فضيحة المعتزلة؟

(١٢) أشار الأستاذ (Huart) في الهامش هنا «كذا في الأصل Annotation marginale»! والحق أن «عمار» يمكن تصحيحها بسهولة لو التفت الأستاذ (Huart) إلى استعراض أسماء المعتزلة. وأقرب الأسماء إليها هو اسم «عباد» [= عباد بن سليمان، المعتزلي المشهور، وتلميذ هشام الفوطي، توفي سنة ٢٤٠/ ٨٥٤ ـ ٥ أو ٢٥٠/ ٨٦٤، تراجع أطروحتي: Ibidem, p. 292, note 127] الذي يشير ابن الريوندي إلى إحدى مقولاته دون الإشارة إلى اسمه (Ibid., p. 39, note 8) وقد كشف الخياط عن شخصيته عندما نص على أن ابن الريوندي إنما يقصد عباد بن سليمان (كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٩١ = ط. بيروت، ص ٧٩ = Le Livre du Triomphe..).

(١٣) لم نعثر في شذرات كتاب فضيحة المعتزلة على ما ينسبه ابن الريوندي إلى عباد بحسبانه «يحلل شحم الخنزير وتفخيذ الصبيان» برواية المقدسي (!!)، فلعل الأخير قد وهم، أو أصاب روايته تحريف، فلا نعرف أحد من المعتزلة قد أحل هذين الأمرين على الإطلاق، حتى ولا في روايات خصومهم، انظر: H. Steiner, Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1862.

٤ (٧ / ٥)

التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس الشيرازي،
(ت ٣٨٠ / ٩٩٠):
- كتاب الامتاع والمؤانسة،
نشرة أحمد أمين وأحمد الزين،
ط. ثانية، القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٢.

(١)

[ج- ٢ ص ١٩]

فقد[١] وصل العقل بالعلم، كما وصل العلم بالعقل، لأن كمال الإنسان بهما. ألا ترى أن العاقل متى عري من العلم قل انتفاعه بعقله؟ كذلك العالم متى خلي من العقل بطل انتفاعه بعلمه.... [ص ٢٠]... وإنما دخلت الآفة من قوم دهريين ملحدين ركبوا مطية الجدل والجهل، ومالوا إلى الشغب بالتعصب، وقابلوا الأمور بتحسينهم وتقبيحهم وتهجينهم، وجهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم، ويتخلف عن لحاقه رأيهم ونظرهم، ويعمى دون كنه ذلك بصرهم، وهذه الطائفة معروفة: منهم صالح بن عبد القدوس، وابن أبي العوجاء، ومطر بن أبي الغيث، وابن الراوندي، والصيمري، فإن هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة، واستجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة والمجانة[٢].

---

(١) سبق لأبي حيان (جـ ١ ص ١٤٠) أن ذكر أبا عبد الله الجعل، الذي علق عليه الناشران بقولهما (تعليق ١) «... ومن أشهر كتبه في الكلام كتاب نقض كلام الروندي ونقض كلام الرازي. مات ببغداد سنة ٣٩٩ [هـ]».

(٢) علق الناشران عند ذكر أبي حيان لفرق المسلمين، على «راوندي» (تعليق ١، جـ ٢ ص ٧٨) على أن «الراوندية هم أتباع الراوندي أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق...» غير أن الأستاذ Kraus (جـ ٣ ص [ض]) نفى ذلك وصحح النسبة إلى عبد الله الراوندي.

٤ (٨ / ٦)

التوحيدي،

- كتاب البصائر والذخائر،

تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤

ج- ١ ص ٢١٤ - ٢١٧.

[ص ٢١٤] سمعت[١] في مجلس أبي سعيد [السيرافي] شيخاً من أهل الأدب يقول... [ص ٢١٦] وأما قوله: قد نقض على النحويين [ص ٢١٧] نحوهم[٢]، فإنه ذاهب بهذا القول عن وجه الرشد، لأن ابن الراوندي لا يلحن ولا يخطئ، لأنه متكلم بارع وجهبذ ناقد، وبحاث جدل، ونظار صبور، ولكنه استطال باقتداره على قلل النحويين، ورآها مفروضة بالتقريب وموضوعة على التمثيل، لأنها نابعة للغة جيل من الأجيال، ومقترنة بلسان أمة من الأمم فلم يكن للعقل فيها مجال إلا بمقدار الطاقة في إيضاح الأمثال.

---

(١) نبهني إلى مكان النص في مصدره أستاذي الدكتور كامل مصطفى الشيبي في رسالة (٢٧/ ٥/ ١٩٧٠) بعثها إلي إلى كمبردج عندما كان أستاذاً معاراً للجامعة الليبية في طرابلس.

(٢) لابن الريوندي كتاب في الرد على النحويين رد عليه ابن درستويه (كما يشير ابن النديم، انظر، بعد، نص رقم ٢ من كتاب الفهرست، وقارن تعليقنا على الموضع المذكور)، وكان لنا رأي في نقد ابن الريوندي للنحويين في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. ii, note 73 فلقد كان من أساتذة النحو، وقد أخذ عن المبرد كتابه المقتضب في النحو (كما يشير ياقوت، انظر، بعد، نص الإرشاد ـ وقارن تعليق ٣ على الموضع المذكور).

٤ (٩ / ٧)

التوحيدي،

مثالب الوزيرين، أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد،

تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦١،

ص ١٢٥ - ١٢٦.

[ص ١٢٥]... [في الحديث عن كتبة الصاحب بن عباد][١]

[ص ١٢٦ س ١٣ - ١٥] فإن فيها كتب ابن الراوندي[٢]، وكلام ابن أبي العوجاء في معارضة القرآن بزعمه، وصالح بن عبد القدوس، وأبي سعيد الحصيري[٣] ومع غيره من كتب أرسطو طاليس[٤] وأشباهه...

---

(١) ينقل أبو حيان الحديث التالي عن علي بن الحسن الكاتب، كاتب الصاحب بن عباد، الذي أحرق الأخير مكتبته بتهمة احتوائها على كتب الأوائل...

(٢) ترجم محقق الكتاب ابن الريوندي هنا بقوله: «أبو الحسن(!) أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، فيلسوف متهم بالزندقة، وهو أحد زنادقة الإسلام الثلاثة: أبو العلاء المعري، وأبو حيان التوحيدي. ولد سنة ٢٠٥هـ وتوفي في بغداد سنة ٢٤٥هـ».

(٣) ذكر أبو حيان التوحيدي أبا سعيد الحصيري في غير هذا الكتاب، فنسب إليه الشك [يراجع الهومل والشوامل، القاهرة ١٣٧٠/ ١٩٥١، ص ٢١٢] وأنه «تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة» [يقارن الإمتاع والمؤانسة، القاهرة ١٩٤٢، جـ ٣ ص ١٩٢].

(٤) في الأصل المطبوع: أرسطا طاليس(!).

٤ (١٠ / ٨)

التوحيدي

الهوامل والشوامل،(*) (عن مخطوط أيا صوفيا)،

نشره أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٣٧٠/ ١٩٥١،

ص ٢١٢ - ٢١٣ [= مسألة رقم ٨٨].

[ص ٢١٢] حدثني(١) عن مسألة هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة، وهي الشجا في الحلق، والقذى في العين، والغصة في الصدر، والوقر على الظهر، والسل في الجسم، والحسرة في النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها، وهي حرمان الفاضل وإدراك الناقص، ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي(٢) ربقة الدين.....

[ص ٢١٣] وحين نظر أبو عيسى الوراق(٣) إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنائب تقاد بين يديه، وبجماعة تركض حواليه، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: أوحدك بلغات وألسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بكل شاهد وبينة، ثم أمشي هكذا عارياً جائعاً نائعاً، ومثل هذا الأسود يتقلب في الخز والوشي، والخدم والحشم، والحاشية والغاشية.

(*) نبهني إلى هذا المصدر أستاذي الدكتور حسين علي محفوظ.

(١) المخاطب: مسكويه، راجع مقدمة أحمد أمين للكتاب، ص جـ فقع ١.

(٢) يحيل الناشران إلى معاهد التنصيص ص ٧١ [=ط. بولاق] حيث يذكر العباسي أبياتاً لابن الريوندي (قارن نص معاهد التنصيص، بعد).

(٣) ذكر الناشران في ترجمة أبي عيسى (راجع قبل تعليق ٢ على نص كتاب التوحيد للماتريدي) أنه «كان من كبار الملاحدة، وهو الذي غرس بذور الإلحاد في نفس ابن الراوندي...»، يقارن فيما يتصل بهذه العلاقة الأستاذ Kraus=Beitrâge zur islamischen Ketzergeschichte, in; R. S. o., Vol. Pp. 373, 374, 475, etc.

ويقال هذا الإنسان[٤] هو ابن الراوندي[٥]، ومن كان، فإن الحديث في هذا الباب بين، والإسنادُ فيه عال، والبحث عن هذا السر واجب، فإنه باب إلى روح القلب، وسلامة الصدر، وصحة العقل، ورضا الرب، ولو لم يكن فيه إلا التفويض والصبر حسبما يوجبه الدليل لكان كافيا.

---

(٤) أي الذي رأى الخادم... الخ!

(٥) ذكر الناشران هنا ترجمة لابن الريوندي قالا فيها «نسب إلى راوند، وهي قرية من قرى قاشان، بنواحي أصبهان، وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي، أحد زنادقة الإسلام، توفي سنة خمس وأربعين ومائتين، كما في وفيات الأعيان ١/ ٧٨ ـ ٧٩»، (راجع ابن خلكان، بعد).

٤ (١١ / ٩)

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق،

(ت ٣٨٥ / ٩٩٥):

- كتاب الفهرست

[i]

[نشرة الأستاذ (Gustav Fügel) في Leipzig vol. I, 1870 = ط. القاهرة ١٣٤٨/ ١٩٢٩][1].

(١)

[i, p. 38 = ص ٥٧]

الكتب المؤلفة في معاني شتى من القرآن... [منها] كتاب خلق القرآن[2] لابن الراوندي.

(٢)

[i, p. 63 = ص ٩٤]

---

(١) الأرقام الأوروبية تشير إلى ط. الأستاذ (Flügel)، والعربية إلى ط. القاهرة. ومن المهم الإشارة إلى أن الجزء الأول من كتاب الفهرست Kitâb al-Fihrist. Mit Anmerkungen Herausgegeben, von G.Flügel الذي صدر في ١٨٧٠ قد ألحق بالجزء الثاني Nach Dessen Tode Besorge von Dr. Johannes Roediger und Dr. August Müller, (Zwei Bânde), Mit Unterstützung der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, Leipzig 1872. وهو مجلد ممتاز فيما حواه من تعليقات وفهارس للجزء الأول الذي حوى نص كتاب الفهرست.

(٢) انظر في هذا الأستاذ (M.T. Houtsma) في تعليقاته على كتاب الفهرست W.Z.K.M. iv, p. 230.

أخبار ابن درستويه[٣].... له... كتاب نقض كتاب ابن الراوندي على النحويين[٤].

(٣)

[ص ٢٤٨ = i, p. 174]

البصري المعروف بالجعل، وهو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغدي[٥] له من الكتب كتاب نقض كلام (ابن)[٦] الرونـدي[٧] في أن [P. 175] الجسم لا يجوز أن يكون مخترعا لا من شيء[٨]......[٩]

---

(٣) وهو أبو محمد بن عبد الله بن جعفر المتوفّى سنة ٤٣٠/ ١٠٣٩، راجع Kraus R.S.O. vol, xiv, p. 362= بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦٥ وقد أشار الأستاذ (L.Massignon) إلى النزاع النحوي بين ابن درستويه وابن الريوندي، ينظر كتابه La passion d'al- Hosayn ibn Mansour al-Hallâj, Paris 1922, p. 575. كذلك انظر K. al-Fihrist, vol, ii, p. 36 (= 63/ 1).

(٤) انظر Kraus, R.S.O. xiv, p. 362، وتراجع أطروحتي Ibidem, ch. ii, pp. 55-56, not 73.

(٥) المتوفّى سنة ٣٩٩/ ١٠٠٩، راجع في هذا Kraus, R.S.O., xiv, p. 362 كذلك انظر: k. al-Fihrist, ii, p. 65 (= 174/ 6).

(٦) ساقطة من الأصل المطبوع.

(٧) كذا (!)، يلاحظ أن هذه النسبة وردت مختلفة الصور في الفهرست كما ترد مختلفة في المصادر الأخرى، انظر k. al-Fihrist, p. 65 في التعليق على الموضع المذكور: p. 174, l. 10.

(٨) احتمل الأستاذ (Kraus) أن يكون هذا الكتاب في نفس كتاب «لا شيء إلا موجود» (يراجع الأستاذ Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٣٢ رقم ٥= Le livre du Triomphe, p. xxviii, no. 5) الذي أشار له أبو القاسم البلخي في الشذرة التي ينقلها عنه ابن النديم، (يراجع: Houtsma, W.Z.K.M, iv,p. 224). (وقارن الفهرست ط. القاهرة، ص ٥س ١٣)، انظر Massignon La passion, p. 560, note 5، وكذلك يلاحظ الأستاذ Houtsma, Op, cit, iv, p. 232.

(٩) بقية النص: «... ونقضه لنقض الرازي لكلام البلخي على الرازي»، وليس بصحيح، بعد، احتمال الأستاذ Kraus (Ibidem, xiv, p. 363) في أن بقية العنوان هذه إنما هي الجزء الثاني من الكتاب، فالصواب أنه عنوان كتاب آخر مستقل عنه ولا علاقة بين موضوعي الكتابين.

(٤)

[ص ٢٥١ = i, p. 176]

أبو سهيل إسماعيل بن علي بن نوبخت[١٠] لـه ... [p. 177]... كتـاب نقـض كتاب عبث[١١] الحكمة على (ابن)(٦) الروندي. كتاب نقض (كتاب)[١٢] التاج علـى (ابن) (٦) الروندي، ويعرف بكتاب السبك.[١٣]

كتاب نقض (كتاب)[١٢] اجتهاد الرأي على ابن الروندي.

---

(١٠) راجع K. al-Fihrist, ii, p. 67، وقد توفي النوبختي في ٣١١/ ٩٢٣، انظر Kraus. R. S. H. xiv, p. 361 (= بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦١ ـ ١٦٢). كذلك يقارن الأستاذ Massignon, La passion, pp. 146, 147, 148, f. والأستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي، طهران ١٩٣٣ [Les Nawbakht, Teheran, 1933].

(١١) أسيء استنساخ هذا العنوان في المصادر القديمة: عبث، بعث، نعت، لغة... الخ! وسينقل ابن النديم عن أبي القاسم البلخي أن عنوانه: نعت، وإلى هذا أشار الأستاذ (Kraus) في الأصل الألماني R,S.O. xiv, p. 361, 1 2 غير أن بدوي (من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦٢ س ٢) قد ذكر في ترجمته «لغة» [كذا!] وهي تسمية وردت عند إسماعيل باشا البغدادي (هداية العارفين، ١ / ٥٥)، في حين أن «بعث» التي أوردها ابن المرتضى (طبقات، ص ٩٢)، هي الأخرى لا تحتمل إلا التحريف. كذلك انظر: Max Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912, p. 250 حيث سماه تبعاً للأخير (Die Wiedererweckung der Weisheit = بعث الحكمة.

(١٢) زيادة يقتضيها السياق.

(١٣) ويرى الأستاذ (Kraus) أن هذا العنوان «السبك» يدل على أن «تاج» ابن الريوندي سيذوب في هذا الكتاب. انظر R.S.o., xiv, p. 361, note 2 بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٢، تعليق ١. وقد غلط مؤخراً، خلافا للمصادر كافة، محسن الأمين عندما ذكر كتاب السبك في قائمة مؤلفات ابن الريوندي، انظر أعيان الشيعة، ط. دمشق، ١٠/ ٣٤٨ = ط. بيروت ١٠/ ٢٢٧.

(٥)

[٣٢٣ ص = i, p. 237]

أبو بكر البردعي، واسمه محمد بن عبد الله، رأيته في سنة أربعين وثلثمائة[١٤].... له.... كتاب نقض كتاب ابن الروندي في الإمامة.

[ii]

[نشر الأستاذ (M.T. Houtsma) قطعة من كتاب الفهرست (سقطت من ط. Flügel) ونشرها بعنوان:

Zum Kitâb al-Fihrist: in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1889, iv, pp. 219-227.

فأعيد نشرها في الطبعة المصرية، القاهرة ١٣٤٨/ ١٩٢٩، ص ١ - ٨].

(٦)

[٤ ص = p. 223]

(ابن الراوندي)[١٥]

قال أبو القاسم البلخي في كتاب محاسن خراسان[١٦]:

أبو الحسين[١٧]، أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي من أهل مرو الروذ، ولم يكن في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله.

---

(١٤) انظر: Kraus, R.S.O., xiv, p.362

(١٥) زيادة الأستاذ (Houtsma).

(١٦) هذا الكتاب، للأسف، مفقود. كتبه البلخي بعد تركه للخياط المعتزلي وعودته إلى خراسان. وترجمة ابن الريوندي في هذا الكتاب دليل على ما نذهب إليه في أن ابن الريوندي من «ريوند» التي بخراسان لا من «راوند» التي بأصبهان، تراجع أطروحتي Ibid., ch. I, pp.2-4 note.

(١٧) علق الأستاذ (Houtsma) هنا: «ابن خلكان رقم ٣٤: الحسن».

وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب[18] عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله. وكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا

وقد حكى عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم واعترف [ص ٥] بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه من مجالسهم.

وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى (بن لاوي)(١٥) اليهودي، الأهوازي، وفي منزل. هذا الرجل توفي. مما ألف من الكتب الملعونة:

كتاب يحتج فيه على الرسل - عليهم السلام، ويبطل الرسالة ونقضه على نفسه، ونقضه الخياط أيضاً.

كتاب نعت[19] الحكمة، صفة القديم - تعالى وجل اسمه - في تكليف خلقه أمره ونهيه. [P. 224] ونقضه عليه الخياط.

كتاب يطعن فيه على نظم القرآن. نقضه عليه الخياط، وأبو علي الجبائي، ونقضه هو على نفسه.

كتاب القضيب الذهب، وهو الذي يثبت فيه أن علم الله - تعالى- بالأشياء محدث، وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علما، تعالى الله، وجلت عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً.

كتاب الفرند[20] في الطعن (على النبي)(١٥) - صلى الله عليه وآله، وويل للطاعن عليه! ونقضه عليه الخياط.

كتاب المرجان في اختلاف أهل الإسلام. ونقضه ابن الراوندي على نفسه.

---

(١٨) ط. القاهرة: «بأسباب».

(١٩) يلاحظ التعليق رقم ١١ قبل. وقد أحال الأستاذ (Houtsma) فيما يخص قراءة «عبث» إلى الفهرست، ط. Flügel، ص ١٧٧، والطوسي، الفهرست، ص ٥٨.

(٢٠) كذا (!)، والمشهور أنه «الفريد».

ومن كتب صلاحه:

كتاب الأسماء والأحكام.

وكتاب الابتداء والإعادة.

وكتاب الإمامة، فيه (قال بالنص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب)[٢١].

وكتاب خلق القرآن.

وكتاب البقاء والفناء.

وكتاب لا شيء إلا موجود.

- وأمثالها من كتبه كثيرة.

وحكى أبو الحسين بن[٢٢] الراوندي، قال:

مررت [٢٣] بشيخ جالس وبيده مصحف، وهو يقرأ «ولله ميزاب[٢٤] السموات والأرض». فقلت: وما يعني ميزاب[٢٥] السموات والأرض؟ قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ. يا هذا، إنما هو «ميراث السموات والأرض».[٢٦] فقال: اللهم غفرا (نا) [٢٧]! أنا من أربعين سنة أقرؤها، وهي في مصحفي، هكذا [٢٣]! .

(٢١) كذا فراغ في الأصل، والإضافة تبعاً للعنوان المعروف عند المتأخرين، راجع بعد.

(٢٢) ط. القاهرة: «ابن».

(٢٣ - ٢٣) يقارن نص الرازي من نهاية الإيجاز، بعد.

(٢٤) تبعا للأستاذ (Houtsma): «ميراث».

(٢٥) يراجع القرآن، آل عمران ٣/ ١٧٦.

(٢٦) في الطبعتين «غفرا» ولا تستقيم.

(٢٧) في الطبعتين «أقرأها»، وهي غلط.

٤ (١٢ / ١٠)

الهمذاني، بديع الزمان أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد (ت ٣٩٨ / ٩٩٨):

- الرسائل،

ط١، مط. الجوائب، أسطنبول ١٢٩٨/ ١٨٨١،

ص ٨ س ٥ - ١٤.

[في الحديث عن نقد بعض الزنادقة للقرآن]

إنيّ لا عجب من رأس يودع تلك الفضول فلا ينشق، ومن عنق يحمل ذلك الرأس فلا يفرق. وما أجد لابن محمود مثلا إلا ابن الراوندي إذا ذهب[1] إلى ابن الأعرابي يسأله عن قوله تعالى «فأذاقها الله لباس الجوع والخوف»[2]، أتقول العرب: ذقت اللباس؟ فقال[3]: لا بأس لا بأس، وإذا حيى الله الناس، فلا حيى[4] ذلك الرأس، هبك تتهم محمدا لم يكن نبيا، أتتهمه بأن لم يكن فصيحا عربيا؟ وجئت تسأل ابن الأعرابي؟ أليس الأعرابي نفسه جاء بهذا الكلام؟

---

(١) كذلك يقارن Ignace Goldziher, Die Sabbathinstitution im Islam: in: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau 1900, p. 101 (=xvi).

(٢) القرآن: النحل ١٦/ ١١٢.

(٣) أي: ابن الأعرابي.

(٤) في الأصل المطبوع: حيا: صوبها (Glodziher) ولم يشر لذلك (Cf. Ibid, note 1, 4)

نصوص
القرن الخامس

٥ (١٣/ ١)

عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة، المعتزلي،
(ت ٤١٥/ ١٠٢٤):
- شرح الأصول الخمسة،
تحقيق الدكتور عبد الكريم العثمان، القاهرة ١٩٦٥.

(١)

[ص ٥٤]

وقد استدل على أنه - تعالى - لا يعرف ضرورة بوجوه، منها.. إنه لو كان كذلك، لوجب أن لا يمكن نفيه عن التنفس بشك أو شبهة. والمعلوم خلافه، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به، قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله - تعالى - كابن الراوندي(١) وأبي عيسى الوراق.(٢)

---

(١) علق الدكتور العثمان، وقال: «هو أبو الحسين أحمد بن يحيى، ذكره القاضي في الطبعة الثامنة، وقال أنه تاب آخر عمره، ونقل عنه الحاكم أبو السعد (وليس الحاكم النيسابوري كما تقول فلزر، محققة كتاب المنية والأمل) وابن المرتضى. كان معتزلياً، ثم خرج عليهم، وألف كتاباً سماه فضيحة المعتزلة رداً على كتاب الجاحظ فضيلة المعتزلة. ورد عليه أبو الحسين الخياط بكتاب الانتصار».

(٢) هذا تعصب من القاضي عبد الجبار، فأساتذة المعتزلة في القرن الثالث الهجري كانوا يذهبون إلى مثل هذا، في أن الله لا يعرف ضرورة من خلال مخلوقاته. وقد ذكرَ ابن الريوندي في كتابه فضيحة المعتزلة شواهد من أقوال أبي الهذيل، والنظام، وهشام الفوطي (تراجع أطروحتي: I didem, ch. Iv, pp. 126, 127, 131, 135) مما لم يستطع الخياط دفعه عنهم (يراجع الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ ـ ٤٦، ٤٧، ٥٨ ـ ٥٩، ٧٠ = ط. بيروت، ص ٤٠، ٤١، ٤٩، ٥٦ = الفرنسية 66 -65 ,54 ,43 ,42 .pp).

(٢)

[ص ١١٣]

فصل: والغرض به، الكلام في الدعوى الرابعة من الدعاوى الأربعة، وهي الكلام في أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وجب أن يكون محدثاً مثلها.

والخلاف فيه مع جماعة من الملحدة وابن الراوندي.(٣)

(٣)

[ص ٣٩٧]

واعلم أن المجبِّرة على فرقتين: فرقة تقول إن القدرة مقارنة لمقدورها، غير صالحة للضدين. والكلام عليهم ما تقدم [ص ٣٩٨]. وفرقة تقول إن القدرة مقارنة لمقدورها، صالحة للضدين، وهذا إنما أخذوه عن ابن الراوندي، ظناً منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق.

---

(٣) يبدو أن الدكتور العثمان نسي أنه قد عرف بابن الريوندي، قبل، ص ٥٤هـ ٤ (انظر التعليق رقم ١)، فعاد وعرف به بالشكل التالي (ص ١١٣هـ٣):

«هو أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي. كان معتزلياً، ثم خرج عن المعتزلة، وألف كتاب فضيحة المعتزلة في نقضهم. قال ابن المرتضى إنه ألحد وانسلخ عن الدين، بينما يقول القاضي عبد الجبار إنه تاب في آخر حياته. اختلف في وفاته، ويظهر أنها كانت في النصف الأخير من القرن الرابع [كذا!]. انظر المنية والأمل، ص ٩٢، ومقدمة ينبرج لكتاب الانتصار للخياط».

فأي غلط بعد هذا يمكن أن يرتكبه محقق لكتاب معتزلي، فلم يقل أحد على الإطلاق إنَّ ابن الريوندي مات في النصف الثاني من القرن الرابع(!).

٥ (٢/١٤)

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر،
(ت ٤٣٩/ ١١٣٤):
- الفرق بين الفرق،
ط. محمد بدر، القاهرة ١٩١٠،
ص ٤٩، ٢٦، ١٤٤، ١٤٥، ١٩٣.(*)

(١)

[ص ٤٩]

وحكى ابن الروندي في بعض كتبه[١] عن هشام (بن الحكم)[٢] أنه قال [٣]: بين الله وبين الأجسام المحسوسة تشابه من بعض الوجوه لولا ذلك ما دلت[٤] عليه[٣].

(*) اعتقد الأستاذ Nybery (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٤ ـ ٤٥ = Le Livre du Triomphe, pp. xxxiv xxxv) إن كتاب الفرق بين الفرق إنما اعتمد مؤلفه على كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي (قارن أيضاً الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص ٧، ١٢٢)، وقد سقنا نحن الدليل تلو الدليل مؤخراً للبرهان على أن البغدادي عرف كتاب ابن الريوندي واعتمد عليه في نقده للمعتزلة (تراجع اطروحتي I didem, ch. lii, pp. 106- 111)، وهناك رمزنا لكتاب الفرق بالحرف (B)، (Idid., p 80).

(١) انظر كتاب فضيحة المعتزلة (Ibidem, p. 148).

(٢) ليست في الأصل.

(٣-٣) في الأصل المطبوع: «ذلت»، وهو تحريف.

(٤) النص تبعاً لابن الريوندي: «القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها، ولا في أنفسها... الخ» (Idid., Fr. Cxxiv, II. 1- 2)

(٢)

[ص ١٢٦]

وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه على ابن الروندي(٥) أن (٦)الجاحظ غلط في حكاية هذا القول(٧) عن(٨) النظام(٦).

(٣)

[ص ١٤٤]

ومنهم(٩) من قال إنَّ الحركة كونان في مكانين: أحدهما يوجد في المتحرك، وهو في المكان الأول. والثاني يوجد فيه، وهو في المكان الثاني.

وهذا قول [ص ١٤٥] (ابن) (٢) الروندي، وبه قال شيخنا أبو العباس القلانسي.

(٤)

[ص ١٩٣]

وكان (بشير المريسي) (٢) يقول في الإيمان أنه هو التصديق بالقلب واللسان جميعاً(١٠)، كما قال ابن الروندي في أن الكفر هو الجحد(١١) والإنكار.

---

(٥) يقصد كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، انظر ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٩٢.

(٦-٦) أي قول النظام «تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال، وإن الله ـ تعالى ـ يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها» (يراجع البغدادي، نفس الموضع، س ١٠ وما يليه).

(٧) في الأصل المطبوع: على.

(٨) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (Ibidem. P. 128, Fr. Xlv) وقد ذكر الخياط أن «هذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه» انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٥٢= ط. بيروت، ص ٤٤ = Le Livre du TriomPhe, p. 48.

(٩) أي: من المتكلمين.

(١٠) يراجع نص مقالات الإسلاميين للأشعري، قبل.

(١١) في مقالات الإسلاميين وردت على جحد وجحود، فراجع.

٥ (٣/١٥)

الشريف المرتضى، السيد، علي بن الحسين الموسوي العلوي، علم الهدى (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤):
- كتاب الشافي في الإمامة،
ط. حجر [قزوين؟]، ١٣٠١/ ١٨٨٤.(*)

(١)

[ص ٣]

... فأما قوله(١) «فجملة أمرهم(٢) أنهم لما غلوا في الإمامة، وانتهوا بها إلى ما ليس لها من القدر، ذهبوا في الخطأ كل مذهب» إلى قوله «والأصل فيهم الإلحاد، ولكنهم تستروا بهذا المذهب»(٣)، فسباب وتشنيع على المذهب بما لا يرتضيه أهله من قول الشذاذ منهم. ومن أراد أن يقابل هذه الطريقة المذمومة بمثلها، واستحسن ذلك لنفسه، فلينظر في كتب ابن الراوندي في فضائح(٤) المعتزلة، فإنه يشرف منها على ما يجد به

(*) ألف الشريف المرتضى كتاب الشافي في الرد على كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي، وبوجه خاص في الربط الجدلي بين أصول موضوع الإمامة، [تراجع أطروحتي، Ibidem, ch. Ii, p. 69، كذلك انظر: عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى، بغداد، ص ١٣٥ ـ ١٣٧] «وقد كان ظهور الكتابين حدثاً بارزاً بين أئمة الكلام لشديد ما احتفوا به، فقد ألف الشيخ الطوسي تلخيص الشافي، وألف أبو الحسين البصري كتاباً يسمى نقض الشافي، وألف أبو يعلى سلار بن عبد العزيز النقض على النقض، وكل ذلك في حياة المرتضى، (محيي الدين، أدب المرتضى، ص ١٣٦)، انظر، للتفصيلات، أطروحتي .Idid., pp 69- 70 note»

(١) قول: القاضي عبد الجبار.

(٢) الضمير هنا يعود إلى الشيعة.

(٣) انتهاء قول القاضي، وابتداء رد المرتضى.

(٤) في الأصل: فضايح. راجع قبل التعليق رقم (٩) على نص المقدسي في البدء والتاريخ. ولا ندري لماذا يزعم الشريف المرتضى أن لابن الريوندي كتباً في فضائح المعتزلة (؟)، مع أن تحقيقنا أوصلنا إلى كتاب واحد له بهذا العنوان هو «فضيحة المعتزلة» [تراجع أطروحتي Idid., ch. Iv].

على الخصوم فضلاً كثيراً، لو أمسكوا معه عن تعبير خصومهم، لكان أستر لهم، وأعود عليهم، وقل ما[5] يسلك هذه الطريقة ذو الفضل والتحصيل.

(٢)

[ص ١٢]

... وأما قوله (١) «وبعيد في كثير منهم أن يعتقد ما يظهر عنه في هذه العلل[6] لأن اعتقادها لا يصح مع التمسك بالديانات التي ذكرناها، ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي (الجبائي)[7]: إن أكثر من نصر هذا المذهب[8] كان قصده الطعن في الدين والإسلام[9]، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما، لأنه لو طعن فيهما[10] بإظهار كفره وإلحاده، لقل القبول منه، فجعل هذه الطرقة سلما إلى مراده - نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وابن الراوندي» - إلى قوله - «وبين شيخنا أبو علي (الجبائي)[7] أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل، لأن هشام بن الحكم قال بالتجسيم وبحدوث العلم وبجواز البداء[11]، إلى غير ذلك مما لا يصح معه التوحيد، وقال بالجبر وما يتصل بتكليف ما لا يطاق ولا يصح معه التمسك بالعدل. وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد، وأنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك فظاهر[12] وربما كان يؤلف لضرب[13] من الشهرة والمنفعة. وأما أبو عيسى (الوراق)(٧) ، فتمسكه بمذهب الثنوية ظاهر، وأنه كان عند الخلوة

---

(٥) ما: من.

(٦) ذكر قبل: «بأن المعارف كلها ضرورية»..! الخ.

(٧) زيادة يقتضيها السياق.

(٨) أي التشيع.

(٩) في الأصل: الإسلا.

(١٠) في الأصل: «فيها»، ولا تستقيم.

(١١) في الأصل: البدأ.

(١٢) في الأصل: فظ.

(١٣) في الأصل: «تضرب»، وهو تحريف، قارن نص القاضي عبد الجبار في المغني، قبل، نص.

ربما قال: «[14] بليت بنصرة أبغض الناس إلي وأعظمهم إقداماً على القتل [14]» - (٣) فعدول عن النظر والحجاج إلى القذف والسباب والافتراء، واستعمال طريقة جهال العامة في التشنيع على المذاهب وسب أهلها وتقبيحها في النفوس بما لو صح لم يك نقضاً لأصل المقالة، ولا قادحاً في صحة النحلة. وقلما يستعمل ذلك إلا عند نفاذ الحجة وقلة الحيلة. ونحن بينون عما في كلامه من الخطأ والتحامل.

فأما ما رمى به هشام بن الحكم - رحمه الله - من القول بالتجسيم،[15] فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالأجسام.....

(٣)

[ص ١٣]

....فأما[15] ابن الراوندي، فقد قيل أنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة وتحدياً[16] لهم، لأن القوم كانوا أساءوا عشرته، واستنقصوا[17] معرفته، فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة - وقد كان يتبرأ[18] منها تبرأ ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها إلى غيره. وليس يشك في خطئه[19] بتأليفها[20]، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها.

(١٤-١٤) ذكر الخياط [راجع النص رقم ٢٥ من كتاب الانتصار، قبل] قريباً من هذا القول، حيث نص في رده على ابن الريوندي: «... وأيما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه... أم أستاذك... أبو عيسى الوراق... حيث حكيت عنه أنه قال لك: تكتب بنصرة أبغض الخلق إلي؟ يريد علي بن أبي طالب ـ رضوان الله عليه ـ لكثرة سفكه الدماء...» قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٥٥ - ط. بيروت ص ١١١ ـ ١١٢ = ١٤١ .Le Livre du Triomphe, p. 141

(١٥) في الأصل: التجسم.

(١٦) في الأصل: تحديا.

(١٧) في الأصل «استنقضوا»، ولا يستقيم.

(١٨) في الأصل: يتبرء.

(١٩) في الأصل: خطائه.

(٢٠) في الأصل: تباليفها.

وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلا ما قد صنع الجاحظ[٢١] مثله، أو قريباً منه. ومن جمع بين كتبه[٢٢] التي هي:

العثمانية،[٢٣]

والمروانية،[٢٤]

والفتيا،[٢٥]

والعباسية،[٢٦]

والإمامية،[٢٧]

وكتاب الرافضة،[٢٨]

---

(٢١) في الأصل: الحاحظ.

(٢٢) أي: كتب الجاحظ، تراجع قائمة كتبه (تبعاً لياقوت، إرشاد الأديب، ط. الأستاذ (Margoliouth)، ٦/ ١٠٦ ـ ١١٠) والتي يناهز عددها ١٤٠ كتاباً. انظر الأستاذ (H. Ritter) في بحثه Philolgika iii, Muhammedanische Hâresiographen, in; Der Islam, vol, xviii, pp, 37- 38

(٢٣) تراجع مقدمة الأستاذ عبد السلام هارون لكتاب العثمانية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٥. كذلك انظر أطروحتي Ibidem, pp, 26- 28, notes 80- 81. بخصوص الردود على كتاب العثمانية.

(٢٤) تراجع قائمة ياقوت (الإرشاد ٦/ ١٠٦ وما يليها) وتلاحظ أطروحتي (Idid., p. 27, note لمعرفة الردود على كتاب المروانية.

(٢٥) لإبراهيم النظام، أستاذ الجاحظ، موقف واضح من فتاوى الصحابة (تراجع أطروحتي I didem, Passim; esp. pp. 298- 299) تأثر به الجاحظ (يلاحظ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ٧١) فألف كتابه الفتيا في نقد الصحابة. انظر: الأسفرايني، التبصير في الدين، ص ٥١ س ٥.

(٢٦) ياقوت (الإرشاد، نفس الموضع)، وقد ذكر ابن الريوندي كتاب العباسية في كتابه فضيحة المعتزلة (تراجع أطروحتي Ibidem, pp. 173, 256)، وقد نشر السندوبي (رسائل الجاحظ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٣) شذرات من هذا الكتاب (قارن Idid pp. 32- 33 notes) انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٧٢ = ط. بيروت، ص ١٢٣ = Le Livre du Triomphe .

(٢٧) يراجع ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٦٨. وقد اتهم ابن الريوندي الجاحظ بأنه إنما «قال بقول أهل الإمامة». (تراجع أطروحتي Ibidem, pp. 173, 256, 337).

(٢٨) وقد فهم عبد الرزاق محيي الدين (أدب المرتضى، ص ٢١٩ س ٨) أن هذا العنوان والذي يليه إنما هو كتاب واحد، هكذا «كتاب الرافضة والزيدية»!

والزيدية،[٢٩]

ـ رأى[٣٠] من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم، وإلحاد شديد، وقلة تفكر في الدين، وليس لأحد[٣١] أن يقول إنَّ الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة، وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم، وليس على الحاكي جريرة، ولا يلزمه تبعة، لأن هذا القول، إن قنع به الخصوم، فليقنعوا بمثله في الاعتذار (لابن الراوندي)[٣٢]. فإن[٣٣] ابن الراوندي لم يقل، في كتبه هذه التي شنع بها عليه، إني أعتقد المذاهب التي حكيتها واذهب إلى صحتها[٣٤]، بل كان يقول: قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتوا الرسل[٣٥] - فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سب الصحابة، والأئمة، والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين، بإخراجه كلامه مخرج الحكاية، فلتزولن[٣٦]، أيضاً، التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك.

وبعد، فليس يخفى كلام من قصده الحكاية وذكر المقالة من كلام المشيد لها (و)[٣٢] الجاهد[٣٧] نفسه في تصحيحها وترتيبها. ومن وقف على كتب الجاحظ التي ذكرناها، علم أن قصده لم يكن الحكاية! وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه[٣٨] والطرق ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها. وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور!

---

(٢٩) أشار ابن الريوندي إلى أن الجاحظ إنما قال بقول الزيدية، فلعله يقصد تأليفه للكتاب (تراجع أطروحتي Ibidem, pp. 173, 256, 337.

(٣٠) في الأصل: رأى.

(٣١) في الأصل لا حد.

(٣٢) ساقط في الأصل.

(٣٣) في الأصل: «قال»، ولا يستقيم.

(٣٤) في الأصل «ضحتها»، وهو تحريف.

(٣٥) في الأصل: مثبتوا الرسول.

(٣٦) في الأصل: فليزولنز!

(٣٧) أضاف الطباع «له» فوق «الجاهد»، ولا يعني شيئاً به.

(٣٨) لعلها في الأصل: المشبهة.

وأما أبو حفص الحداد، فلسنا ندري من أي وجه أدخل في جملة الشيعة، لأنا[٣٩] لا نعرفه منهم، ولا منتسباً إليهم، ولا وجد له قط كلام في الإمامة وحجاج عنها. فليس ادعاؤه[٤٠] أنه من جملتهم، مع تبريهم منه، وأنه لم يظهر منه ما يقتضي لحاقه[٤١] بهم إلا كادّعائهم عليه أنه من المعتزلة. فليس بُعدهُ من أحد المذهبين إلا كبعده من الآخر.

فأما أبو عيسى الوراق، فإن «التثنية» مما رماه بها المعتزلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك، وشبهة غيره تأكيد أبي[٤٢] عيسى (الوراق)(٧) لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات وإطنابه في ذكر شبهتهم. وهذا القدر، وإن كان عندهم دالاً على الاعتقاد، فليستعملوه في الجاحظ(٢١) وغيره ممن أكد مقالات المبطلين، ومحضها، وهذبها...

(٤)

[ص ١٤]

.... فإن صاحب الكتاب[٤٣] إنما نسب إلى من تقدم الإلحاد وقذفهم[٤٤] به، وبإبطاله الشرائع[٤٥] ونقض الأصول من حيث ذهبوا إلى وجوب الإمامة من طريق العقول، وإن الإمام يجب أن يكون معصوماً، منزهاً، كاملاً، وافراً[٤٦]، عالماً، فاضلاً. ثم برأ[٤٧] أبا الأحوص والنوبختية[٤٨]

---

(٣٩) في الأصل: لانا.
(٤٠) ادعاء القاضي عبد الجبار الذي مر ذكره في النص رقم ٢.
(٤١) في الأصل: «الحوقه»،وهو تحريف.
(٤٢) في الأصل: إلى.
(٤٣) القاضي عبد الجبار مؤلف المغني.
(٤٤) في الأصل: «قرفهم»، وقد خط فوقها «قذفهم».
(٤٥) في الأصل: الشرايع.
(٤٦) كذا في الأصل.
(٤٧) في الأصل: برئ.
(٤٨) آل نوبخت، انظر عباس إقبال، خاندان نوبختي، طهران ١٩٣٣، فهناك تجد تفصيلات ممتازة بخصوص هذه العائلة.

مما قذف به من تقدم[٤٩]، وادعى عليهم أنهم لا يقولون بمثل قولهم، يعني في الرجوع إلى العقول في باب الإمامة... ... وهذه كتب أبي محمد (النوبختي) (٧) وأبي سهل (النوبختي) (٧) - رحمهما الله - في الإمامة تشهد بما ذكرناه وتتضمن نصرة[٥٠] جميع ما ذكره أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في كتبهما في الإمامة، بل قد اعتمدا على أكثر [ص ١٥] ما ذكراه من الأدلة، وسلكا في نصرة أصول الإمامة تلك الطرق بعينها. ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم، ظالم لنفسه بالتعرض للكلام في الإمامة.

(٥)

[ص ٦٥]

.....إن الذي أفسدناه هو أن يكون الإمام مقتدى به فيما لا يكون قوله، أو فعله، حجة فيه، وطريقاً إلى العلم بصوابه. ولم نفسد أن يكون إماماً فيما عرفنا صوابه بغيره، إذا كنا نعرف به أيضاً صوابه. فالإمام، على هذا التقدير، حجة في جميع الشرعيات والعمليات، لأن ما علم من جملتها بأدلته، فقول الإمام، أيضاً، حجة فيه، وطريق إلى العلم بصوابه، وما كان هو الطريق إليه دون غيره، فكونه حجة فيه ظاهر.

وقد ذكر ابن الراوندي في كتابه في الإمامة في نصرة هذا الدليل شيئاً ليس بمرضي ولا مستمر، لأنه قال: لو جاز أن يكون من يعمل بالشيء لا من أجل عمله به، وفعله له، إماماً فيه وقدوة،[٥١] لجاز أن يكون من يعمل الشيء من أجل عمله به، ويعرف صوابه بفعله له، لا يكون إماماً فيه.

و(قول ابن الراوندي) (٧) هذا ليس بصحيح[٥٢]، لأن الذي قدره

---

(٤٩) أي: هشام بن الحكم وأبو عيسى الوراق وابن الريوندي.

(٥٠) في الأصل: نصره.

(٥١) في الأصل: قذوة.

(٥٢) في الأصل: بضحيح.

إنما يسوغ لو كان واحد من الأمرين[٥٣] منفصلاً من الآخر، وغير منطو عليه. فأما إذا لم تكن[٥٤] هذه حاله، لم يستقم ما ذكره، لأن من عمل بالشيء من أجل عمله به، وعرف صوابه بفعله له، لابد أن يكون إماماً فيه من حيث كان معنى الإمامة، والأمر الذي من أجله كان الإمام إماماً، حاصلين فيه، لأن هذه الصفة، يعني كونه ممن يعمل بالشيء من أجل عمله به، يشتمل على الأولى ويزيد عليها، فكيف يجوز أن يكون، مع اشتمالها على ما[٥٥] كان، الإمام إماماً وزيادتها تحصل لمن ليس بإمام؟

ولا فرق بين ما ذكره ابن الراوندي وبين قول القائل: لو جاز أن يكون الإمام غير نبي، لجاز أن يكون النبي غير إمام، ولو جاز أن يكون الأمير غير إمام، لجاز أن يكون الإمام لا يتصرف فيما يليه الأمراء. ولا تشتمل[٥٦] ولايته على ما يتولاه الأمراء. وإذا كان كل هذا يفسد من الوجه الذي ذكرناه، لحق به في الفساد ما[٥٧] اعتبره ابن الراوندي.

(٦)

[ص ٩٨]

....وقد بينا، فيما سلف، أن أول الشيعة في نقل النص (علي أمير المؤمنين ع)[٥٨] كآخرهم بما لا حاجة بنا إلى تكراره.

فأما قوله (١): «إن أول من تجاسر على (ادعاء) (٧) ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى (الوراق) (٧) وهشام بن الحكم» (٣)، فما قدمناه يبطله. على أنه، لو كان ما ادعاه حقاً، لوجب أن يقع لنا[٥٩] العلم الكل من سمع الأخبار.... وإن من خالفنا لا يحيل فيما يدعيه من كون النص

---

(٥٣) في الأصل: لأمرين.

(٥٤) في الأصل: يكن.

(٥٥) في الأصل: «على له»، والنص يبدو غير مفهوم (؟).

(٥٦) في الأصل: يشتمل.

(٥٧) في الأصل: «إلى ما»، وقد ضرب الطباع على الأولى.

(٥٨) زيادة يقتضيها السياق تبعاً لما قاله قبل في نفس الموضع، س ١٦.

(٥٩) «لنا» صغيرة فوق «يقع» في الأصل.

مبتدأً[٦٠] في زمان.... فإن ارتكب منهم مرتكب[٦١] أنه يعلم حدوث النص في زمن من ذكره كما نعلم ما ذكرناه، لم يجد فرقاً بينه وبين الشيعة إذا[٦٢] ادعت أنها تعلم أن النص متقدم لزمان ابن الراوندي وهشام (بن الحكم) (٧)، كما نعلم أن القول بالعدل والمنزلة بين المنزلتين متقدم لزمان النظام وأبي الهذيل (العلاف) (٧) وأن من ادعى كون النص موقوفاً على ابن الراوندي عندنا[٦٣] بمنزلة من ادعى كون القول بالعدل والوعيد موقوفاً على زمن النظام.

وبعد، فمن ارتكب ما حكيناه في نفسه، وادعاه علينا وعليها، لا يمكنه أن يدعيه على سائر الناس السامعين للأخبار والمخالطين لأهلها. وإذا[٦٤] كنا لا نجد غيره يعلم ما ادعى[٦٥] علمه، وجب أن نقطع على بطلان دعواه لأن ما يوجب تساوي الناس في العلم بسائر[٦٦] الأمور الظاهرة، وحدوث المذاهب الحادثة، يقتضي تساويهم في هذا العلم إن كان صحيحاً، وليس يجب أن يكون القول مقصوراً على صنف الكلام في نصرته وجمع الحجاج في تشييده، بل قد يكون القول معروفاً ظاهراً فيمن لا يعرف الحجاج والنظر[٦٧] ولا يقدر على تصنيف الكتب.

وإذا صح هذا، بطلت الشبهة في كون النص مبتدأ من جهة هشام (ابن الحكم)[٧]، أو من جهة ابن الراوندي، لأنها إنما دخلت على المخالفين من حيث لم يجدوا للشيعة كلاماً مجموعاً في نصرة النص وتهذيب طرق الحجاج فيه متقدماً لزمان من أشاروا إليهم[٦٨] وذلك لو[٦٩] صح، على

---

(٦٠) في الأصل: مبتدأ.

(٦١) «مرتكب» صغيرة مضافة فوق السطر.

(٦٢) في الأصل: إدا

(٦٣) في الأصل: «وعندنا»ولا يستقيم.

(٦٤) «إذا» خطت صغيرة فوق السطر.

(٦٥) في الأصل: اذعى.

(٦٦) في الأصل: بساير.

(٦٧) «والنظر» خطت صغيرة فوق السطر.

(٦٨) في الأصل: «إليه»، ولا تتسق مع المشار إليهم: هشام بن الحكم، أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي.

(٦٩) «لو» خطت صغيرة فوق السطر.

ما فيه، لم يكن فيه شبهة لما بيناه من أن التصنيف والجمع لا يكونـان دلالـة علـى ابتداء القول فيه من المصنف.

(٧)

[ص ١٠٤]

وهذا ابن الراوندي، وهو الذي تدعون[٧٠] أن النص (الجلي) (٧) من جهته ابتداء[٧١]، وأنه لم يسبق إلى ادعائه، لم يسلك في كتابه، عند نصرة القول بالنص، إلا طريقة[٧٢] الدليل دون الضرورة، ولا ادعى على مخالفيه أنهم يعلمـون صـحة قولـه باضطرار....

(٨)

[ص ١٣١]

... قال صاحب الكتاب (٤٣): استدل بعضهم (٢) بقوله - تعالى - ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي[٧٣] ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾.... (٣) ثـم شـرع في إفساد هـذه الطريقـة والكلام على بطلانها، والذي يقوله إن هذه الآية لا تدل على النص على أمير المؤمنين! وما نعرف أحداً من أصحابنا اعتمدها فيه، وإنما استدل بهـا ابـن الراونـدي في كتـاب الإمامة على أن الأئمة[٧٤] يجب أن يكونوا معصومين منصوصاً علـى أعيـانهم. والآيـة غير دالة على هذا المعنى أيضاً، والتكثير[٧٥] بما لا يثمر دلالته[٧٦] لا معنـى لـه، فـإن فيما يثبت به الحجة مندوحة وكفاية ــ بحمـد الله ومنّـه[٧٧] ــ علـى أن الآيـة، لـو

---

(٧٠) في الأصل: تدغون.

(٧١) في الأصل: ابتداء.

(٧٢) في الأصل: طريقه.

(٧٣) يلاحظ أنها قد وردت في النص «اؤلي» على «أولي».

(٧٤) في الأصل: الأمائمة.

(٧٥) كذا، لعلها «التكثر» في الأصل.

(٧٦) «لا يثمر دلالته» خطت في الهامش، وفي أصل المتن: «لا يتم دلالته».

(٧٧) في الأصل: منه.

دلت على وجوب عصمة الأئمة والنص عليهم، على ما اعتمدها ابن الراونـدي فيـه وحكاه صاحب الكتاب (٤٣) في صدر كلامه، لم تكن دالة على وقوع النص علـى أمير المؤمنين بالإمامة، وإنما يرجع في ذلك إلى طريقـة اعتبـار الإجمـاع وتأمـل أقوال الأمة[٧٨]، المختلفين[٧٩] في الإمامة، وإن الحق لا يخرج عن الأمة، [٨٠] على ما رتبناه فيما تقدم.

---

(٧٨) «الأمة» خطت صغيرة في السطر.

(٧٩) كذا!

(٨٠) انظر Wensinck, Concordance et indices de la Tradition ضلّ، أمتي Musulmanr, Leyden, s.v. [قارن أطروحتي Ibidem, ch. Vi, p. 295, note no. cv].

٥ (١٦/ ٤)

أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي (ت ٤٤٩/ ١٠٥٧):

- رسالة الغفران.(*)

وأما(١) ابن الراوندي فلم يكن إلى المصلحة بمهدي، وأما تاجه(٢) فلا

(*) نشرت رسالة الغفران كاملة لأول مرة بعناية إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٣٢١/ ١٩٠٣، بعد فترة وجيزة من نشرة الأستاذ (Nicholson) لفصل الزندقة من الرسالة في مجلة (J. R. A. S., 1902, pp. 355 ff). وتصدى كامل كيلاني لنشرها ناقصة في القاهرة ١٩٢٣، وظلت نسخته هي المتداولة لدى القراء حتى تيسر للدكتورة عائشة عبد الرحمن نشرها كاملة (صحيحة) سنة ١٩٥٠، فتكرر طبع نشرتها، ثم تصدى محام لبناني، هو فوزي عطوي، إلى سرقة جهدها، فنشر الرسالة دون حواشيها في بيروت ١٩٦٨. والنص المقدم هنا مقارن بعناية على طبعات رسالة الغفران كافة مع ملاحظة نشرة الأستاذ (Nicholson). وسيشار إلى الناشرين بحسب تسلسلهم: (Nicholson)، يازجي، كيلاني، عائشة، عطوي، وإلى الصفحات التي يرد فيها النص في نشراتهم. كذلك الكلام المحصور بين علامتي (× ......×) إنما هو كلام ناقص في طبعة كيلاني. ومن المناسب أن أشير إلى بحثين للأستاذ (Ign. Kratschkovsky) أولهما بالألمانية Zur Entstehung und Komposition von Abû- l-, Alâ,s Risâlat al- Ghufrân, المنشور في مجلة (Islamica, vol. I, Leip zig 1924- 1925 والبحث الآخر بالروسية: Un document oublié sur les (written originally in Russian under this French title) المنشور في مجلة Comptes- Rendus de l, Académie des Sciences de l, URS S, Leningrad 1926, Mai..., pp. 71- 74 (Passim) الأخير يبحث: أولاً وبالذات في القطعة التي نقتبسها هنا من رسالة الغفران، بحثاً مستفيضاً في طبيعة النص كوثيقة لمعرفة عنوانات مؤلفات لابن الريوندي.

(١) اليازجي، ص ١٥٧، كيلاني ص ٢٦٢، عائشة ص ٤١٠، عطوي ص ٢٣٦.

(٢) تاجه = كتاب التاج لابن الريوندي، يراجع بحث الأستاذ (Kratschkovsky) السابق، ويقارن الأستاذ (Nicholson).

يصلح أن[3] يكون فعلاً، ولم (× يجد من عذاب وعلا، أي ملجأ، قال ذو الرمة:

حتى إذا لم يجد وعلا ونجنجها

مخافة الرمي حتى كلها هيم

ويجوز أن ينظم تاجه عقارب، فما كان المحسن ولا المقارب، فكيف به إذا توج شبوات[4]، أليس يمينه عن تلك الصبوات؟ ×) وهل[5] تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أف وتف، (× وجورب وخف!؟ قيل: وما جورب وخف؟ قالت: واديان[6] بجهنم. ×)

ما تاجه[7] بتاج ملك، ولكن دعي بالمهلك، ولا اتخذ من الذهب، وسوف يصور من اللهب، ولا (× نظم من در، بل وقع من عناء بقرّ، يقال: صابت بقر، إذا وقعت في موضعها، وأكثر ما يستعمل ذلك في الشر. قال الشاعر:

ترجيها وقد صابت بقرّ كما ترجو أصاغرها عتيب[8]

ما توج من الفضة، ولا يقنع له بالفضة، ما هو كتاج كسرى، لكن طريق بسوء المسرى، ولا تاج الملك أنو شروان، ولكن أثقل وجر الهوان، ذلك تاج فرس عنقاً، فظن على من توج به محنقاً. ليس[9] هو كتاج المنذر، ولكن مندية غوى حذر، ولا هو كخرزات النعمان، بل شين[10] يدخر في

---

(٣) كيلاني ص ٢٦٣.

(٤) من تعليق عائشة: «ج شباة = إبرة العقرب».

(٥) عائشة ص ٤١١.

(٦) اليازجي ص ١٥٨

(٧) عطوي ص ٢٣٧.

(٨) «ترجيها» هكذا ضبطتها عائشة، وتبعاً لها عطوي. وقد وردت على «ترجتها» عند اليازجي، وقرأها الأستاذ (Nicholson) «ترحيها وقد وقعت بقر» (؟).

(٩) عائشة ص ٤١٢.

(١٠) «الشين» وردت في ط. اليازجي على «معين».

الأزمان وما يفقر[١١] مثله إلى أن ينقض، منه وبه[١٢] تقوض. ×)

وأما الدامغ[١٣] فما أخاله دمغ إلا من أَلِفه، (× وبسوء الخلافة خلفه. وفي العرب رجل يعرف بدميغ الشيطان، وهذا الرجل كداوي[١٤] الخيطان. وإنما المنكر، أنه في الآونة يذكر. دل ممن وضعه على ضعف دماغ، فهل يؤذن لصوت ماغ؟ من قولهم مغت الهرة إذا صاحت:

رماني بأمر كنت منه ووالدي بريئاً ومن جول الطويّ رماني

رجع[١٥] عليه حجره، وطال في الآخرة بجره. ×) بئس ما[١٦] نسب إلى راوند، فهل قدح في دباوند؟ إنما هتك قميصه، وأبان للناظر خميصه.

وأجمع ملحد ومهتد، (×وناكب عن المحجة ومقتد، ×) إن هذا الكتاب الذي جاء به محمد، صلى الله عليه[١٧]، كتاب بهر بالإعجاز، ولقي عدوه بالإرجاز. ما حذى على مثال، ولا أشبه غريب الأمثال. ما هو من القصيد الموزون، ولا الرجز (× من سهل[١٨] وحزون. ×) ولا شاكل خطابة العرب، ولا سجع الكهنة (× ذوي [١٨ب] الأرب ×). وجاء كالشمس (× اللائحة، نوراً[١٩] للمسرة والبائحة ×)، لو فهمه الهضب الراكد

---

(١١) ضبطها اليازجي: «يفقد».

(١٢) تبعاً لنشرة اليازجي: «وبر».

(١٣) هو الكتاب الثاني الذي يتصدى له أبو العلاء المعري من كتب ابن الريوندي، يراجع الأستاذ (Kratschkovsky).

(١٤) في ط. اليازجي «كداوي»، وعند الأستاذ Nicholson الإشارة هنا إلى ابن الريوندي، يراجع بحثه المنشور في (J. R. A. S., 1902 Passin)

(١٥) عائشة ص ٤١٣.

(١٦) «ما» وردت على «من» عند كيلاني.

(١٧) كيلاني ص ٢٦٤.

(١٨) اليازجي ص ١٥٩.

(١٨ب) عطوي ص ٢٣٨.

(١٩) عائشة ص ٤١٤.

لتصدع، (× أو الوعول المعصمة لراق الفادرة والصدع: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٢٠]. ×)

وأن الآية منه أو بعض الآية، لتعترض في أفصح كلم يقدر عليه المخلوقون، فتكون[٢١] فيه كالشهاب المتلألئ في جنح غسق، والزهرة البادية في جدوب (× ذات نسق ×)، فتبارك الله أحسن الخالقين.[٢٢]

وأما القضيب[٢٣] فمن عمله أخسر صفقة من قضيب. وخير له من إنشائه، لو ركب قضيباً عند عشائه، فقذفت به على قتاد، ونزعت المفاصل كنزع الأوتاد:

إن[٢٤] الطرماح يهجوني لأشتمه   هيهات هيهات، عيلت دونه القضب[٢٥]

(× كيف للناطق به أن يكون اقتضب وهو يافع، إذ ما له في العاقبة شافع. وود لو أنه قضبه، أو تلتئم عليه الهضبة. وقد صد أن يكون مثل القائل:

وروحة دنيا بين حيين رحتها   أسير عروضا، أو قضيبا أروضها

وقضيب واد كانت فيه وقعة في الجاهلية بين كفدة وبين بني الحارث ابن كعب، فكيف لهذا المائق أن يكون قتل في قضيب، وسقط في إهابه الخضيب. فهو عليه شر من قضيب الشجرة على الساعية، ومن له أن يظفر بمنطق الناعية؟ وكيف له أن يجدع بقضيب[٢٦] هندي، ويلبس مما

---

(٢٠) يراجع القرآن، الحشر ٥٩/ ٢١.

(٢١) تبعاً لليازجي: فيكون.

(٢٢) اعتبر الأستاذ (Nieholson) أن هذه الفقرة دليل على عدم صدق من ادعى أن أبا العلاء قد عارض القرآن، كذلك تراجع عائشة ص ٤١٤ هامش.

(٢٣) الكتاب الثالث لابن الريوندي بحسب اهتمام أبي العلاء، يراجع الأستاذ (Kratschkovsky).

(٢٤) عائشة ص ٤١٥.

(٢٥) «لأشتمه هيهات هيهات» وردت عند الأستاذ (Nicholson) «لأرفعه ايهات ايهات».

(٢٦) عائشة ص ٤١٦.

لفظ به ثوب المفدي[٢٧]؟ لقد أنزل الله به من النكال، ما لا يدفع بحمل الأنكال فهو كما قال الأول:

فلم أر مغلوبين يفري فريًّا ولا وقع ذاك السيف وقع قضيب

وهذا[٢٧ب] البيت يستشهد به، كما علم، [٢٨] لأنه قال: مغلوبين يفري، وإنما يجب أن يقال: يفريان، ولكنه أجرى الاثنين مجرى الجمع.

«مثل الفراخ نتقت حواصله» ×)

وأما الفريد[٢٩] فأفرده من كل خليل، وألبسه في الأبد برد الذليل. (× وفي كندة حي يعرفون بالحي الفريد، وهم بنو الحرث بن[٣٠] عديّ بن ربيعة بن معاوية الأكرمين[٣١] ابن الحرث الأصغر بن معاوية بن الحرث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرتع[٣٢] بن معاوية بن ثور وهو كندة، وأصحاب النسب يقولون: كندي بن عفير بن عديّ بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب[٣٣] بن زيد بن كهلان بن سبأ[٣٤]، وإنما

---

(٢٧) في ط. اليازجي: «المغذي».

(٢٧ب) اليازجي ص ١٦٠، عطوي ص ٢٣٩.

(٢٨) «علم» وردت على «علم» عند اليازجي.

(٢٩) يراجع تعليق الدكتورة عائشة على كلمة «الفريد» كعنوان لكتاب لابن الريوندي (هامش)، كذلك ينظر بحث للأستاذ (Kratschkovsky) ويقارن الأستاذ (Nyberg) في مقدمته لكتاب الانتصار، ط. القاهرة ١٩٢٥، وهو يتابع الأستاذ (Houtsma) في بحثه الموسوم (Zum Kitâb al- Fihrst) والمنشور في فينا، (W. Z. K. M., 1889, VI, pp. 229- 234) الذي يبدو كأنه أول من ارتأى قراءة «الفرند» بدل «الفريد» تبعاً لمخطوط كتاب الفهرست لابن النديم تراجع ط. الرحمانية، القاهرة ١٣٤٨/ ١٩٢٩، ص ٥ س ٩، وهو النص المنقول عن الأستاذ (Houtsma) في بحثه السابق. تقارن (W. Z. K. M., VI, e.g., p. 224).

(٣٠) عائشة ص ٤١٧.

(٣١) تبعاً لمطوي: «الأكبر».

(٣٢) تبعاً لليازجي: «مرقع».

(٣٣) تبعاً لليازجي: «عربياً».

(٣٤) «سبأ» وردت عند اليازجي على «سباء»، وعند عطوي على «سبأ».

قيل لهم الحي الفريد، لأن بني وهب حالفوا بني أبي كرب وبني المثل ولم يدخل معهم بنو الحارث ولا مع بني عديّ، فقيل لهم الحي الفريد. ×)

ومن انفرد بعزة[٣٥] لوقارته، فإن «فريد» ذلك الجاحد ينفرد لحقارته، كأنه الأجرب (× إذا طلي بالعنية، فرّ من دنوه من يرغب عن الدنية ×). وإذا جذلت الغانية بفريد النظام، فهو[٣٦] قلادة مآثم عظام. (× وذكر أبو عبيدة أن في ظهر الفرس فقارة[٣٧] يقال لها الفريدة، وهي أعظم الفقار. [٣٨] فلو حمل «فريد»[٣٩] ذلك المتمرد[٤٠] على جواد لحطم فريدته أو زين به المحب الغانية لأهلك خريدته. ×)

وأما المرجان[٤١] فإذا قيل إنه صغار اللؤلؤ، فمعاذ الله أن يكون مرجانه صغار حصى، بل أخس[٤٢] من أن يذكر (× فينتصى. وإذا قيل إنه هذا الشيء الأحمر الذي يجيء من المغرب، فإن ذلك له قيمة، وخسارة كتابه مقيمة، وإنما هو مرجان، من مرجت الخيل بعضها مع بعض، وتركتها كالمهلة في الأرض، أو لعله[٤٣] مرجان من جني الشجرة، أو مرجان من الشياطين الفجرة، أو جانّ[٤٤] من الحيات المقتولة بأيسر الأمر، والمبغضة إلى المنفرد والغمر[٤٥]، أي الجماعة من الناس. ×)

وقد[٤٦] سمعت من يخبر أن لابن الراوندي معاشر تذكر أن اللاهوت

---

(٣٥) «بعزة» وردت عند اليازجي وكيلاني على «بعزه».
(٣٦) كيلاني ص ٢٦٥.
(٣٧) «فقارة» وردت عند اليازجي على «فقاره».
(٣٨) عائشة ص ٤١٨.
(٣٩) «فريد» وردت عند اليازجي على «فريد».
(٤٠) «المتمرد» وردت عند اليازجي على «المثمرد»، وتبعاً للدكتورة عائشة فالتمرد هنا صفة لابن الريوندي، يراجع هـ ١ ص ٤١٨.
(٤١) هذا الكتاب هو الآخر لابن الريوندي، يراجع الأستاذ (Kratschkovsky).
(٤٢) «أخس» وردت عند اليازجي على «أخس».
(٤٣) عطوي ص ٢٤٠.
(٤٤) اليازجي ص ١٦١، و«جان» وردت عنده على «جان» بتشديد النون (؟).
(٤٥) نصت الدكتورة عائشة على أن (الغمر) «بالعين المهملة في النسخ كلها... فلعلها بالمعجمة... وهو جماعة الناس».
(٤٦) اليازجي ص ١٦٨، كيلاني ص ٢٩٦، عائشة ص ٤٤٢، عطوي ص ٢٤٨.

سكنه، (× وأنه من علم[٤٧] مكنّه، ×) ويخترصون[٤٨] له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول، أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، (× لا يحسب من الكرام البررة، ×) وقد أنشد له منشد، (× وغيره التقي المرشد×):

قسمت[٤٩] بين الورى معيشتهم قسمة سكران بين الغلط
لو قسم الرزق هكذا رجل قلنا له: قد جننت فاستعط[٥٠]

ولو تمثل هذان البيتان لكانا في الأصر، يطولان أرمي مصر، (× فلو مات الفطن كمداً لما عتب،[٥١] فأين مهرب العاقل من شقاء رتب؟ أكلما[٥٢] خدع خادع، أرسلت من الكفر مصادع؟ والمصادع: السهام، وما حسَّنت[٥٣] السوداء الغالبة بسفيه دعواه، [٥٤] إلا وافق جهولاً عواه، أي عطفه. ×)

(٤٧) «أنه من علم» وردت عند اليازجي: «أن من علم».
(٤٨) كيلاني: «يحترصون».
(٤٩) عطوي ص ٢٤٩.
(٥٠) نشر هذا البيت في ط. اليازجي، وغلط الأستاذ (Nicholson) في ترجمة «فاستعط».
(٥١) تبعاً لليازجي: «عتب».
(٥٢) عائشة ص ٤٤٣. و«أكلما» وردت عند اليازجي على «تكل ما».
(٥٣) غلط الأستاذ (Nicholson) في ترجمة «حسنت».
(٥٤) اليازجي ص ١٦٩

٥ (١٧/ ٥)

النجاشي، أبو العباس احمد بن علي بن احمد بن العباس،

(ت ٤٥٠/ ١٠٥٨):

- كتاب الرجال،

ط. بومبي ١٣١٧/ ١٨٩٩.

[ج- ١ ص ٢٥]

...إسماعيل بن علي بن الإسحق[١] بن أبي سهل بن نوبخت، كان شيخ المتكلمين من أصحابنا... له... الردّ على ابن الراوندي.

[ص ٤٩]

...الحسن بن موسى، أبو محمد، النوبختي... المتكلمّ المبرز على نظرائه في زمانه... له... [ص ٥٠] كتاب النكت على ابن الراوندي.[٢]

---

(١) كذا في الأصل المطبوع، وعند الطوسي (راجع بعد): إسحاق.

(٢) لم يرد هذا العنوان في غير هذا المصدر، فلم يذكره من مؤلفي الشيعة كالطوسي أو ابن شهر آشوب (قارن بعد). ويبدو أن من ذكره من المتأخرين إنما كان مصدرهم على الإطلاق كتاب النجاشي هذا: قارن المامقاني، تنقيح المقال، النجف ١٣٥١هـ جـ ١، ص ٣١٢ س ٨ برقم ٢٤٦٩، والقهبائي، مجمع الرجال، ٢/ ١٥٧. انظر أيضاً (H. Ritter) في مقدمة فرق الشيعة للنوبختي، اسطنبول ١٩٣١، ص (ك)، كذلك الأستاذ (Kraus) في بحثه المنشور في R. S. O., xiv, p. 361 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٢.

٥ (٦/١٨)

ابن القارح، أبو الحسن علي بن منصور الحلبي،
(كان حيّا سنة ٤٥١/ ١٠٥٩):
- الرسالة،
مخطوط رقم ٨٠ مجاميع تيمور، دار الكتب والوثائق المصرية،
ورقة ٣٥٤ أ - ب.[*]

[ورقة ٣٥٤][1]

ابن الراوندي

وكان[2] أحمد بن يحيى الراوندي، من أهل «مرو الروذ»، حسن السّتر، جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كلّه، بأسباب عرضت له، ولان علمه كان أكثر من عقله. وكان مثله كما قال الشاعر:

ومن[3] يطيق مردًا عند صبوته ومن يكون لمستور إذا خلعا

(*) نشرت هذه الرسالة عدة مرات، كان أولها ظهورها في الجزء الثالث من رسالة الغفران، نشرة كامل كيلاني ص ١٧ وما يليها، كذلك انظر رسائل البلغاء لمحمد كرد علي، ط. دمشق. وقد اهتمت بها مؤخراً الدكتورة عائشة عبد الرحمن، في ط. الغفران (وتبعاً لها فوزي عطوي في نشرته للغفران) والنص المقدم هنا وفق مخطوط القاهرة مقابلاً على الطبعات المذكورة.

(١) = كيلاني، ص ٣٢، كرد علي، ص ٢٦٣، عطوي ص ٣٢.

(٢) النص التالي تلخيص لنص أبي القاسم البلخي في كتاب محاسن خراسان، تبعاً لابن النديم [الفهرست، راجع قبل]، وقد لاحظ ذلك منذ عهد بعيد الأستاذ (Ign, Kratschkovsky)، انظر مقالته Un document oublié sur les oeuvres d, Ibn ar- Râwandî, (written in Russian), in: C. R. A. S., Leningrad 1926, (May- June), pp. 71- 74.

(٣) =كيلاني، ص ٣٣. و«مردا» التالية وردت على «مزكى» عند ابن النديم.

[ورقة ٣٥٤ ب]

صنّف كتباً[٤] (كثيرة، منها)[٥]:

التاج، يحتج فيه لقدم العالم. فنقضه أبو الحسين الخياط.

الزمرّد، يحتج فيه لإبطال الرسالة. نقضه الخياط.

نعت[٦] الحكمة، سنة الله - تعالى - في تكليف خلقه أمره. نقضه الخياط.

الدامغ، يطعن فيه على نظم القرآن.

القضيب[٧]، يثبت (فيه)[٨] أن علم الله محدث، وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً. نقضه الخياط.

الفريد، في الطعن على النبي - عليه الصلاة والسلام -.

المرجان، في اختلاف أهل الإسلام.

---

(٤) في المخطوط وكافة المطبوعات: «كتابا»، ولا يستقيم.

(٥) زيادة يقتضيها السياق.

(٦) راجع نص ابن النديم، قطعة البلخي، كذلك قارن التعليقين ١١ و١٩ على النص المذكور.

(٧) عطوي ص ٣٣.

(٨) الزيادة من نص البلخي تبعاً لابن النديم. راجع قبل.

٥ (١٩/٧)

ابن حزم، أبو محمد علي بن محمد، الأندلسي الظاهري،

(ت ٤٥٦/ ١٠٦٥):

- طوق الحمامة في الألفة والآلاف،

تحقيق الأستاذ Léon Bercher، الجزائر ١٩٤٩.[*]

[ص ٣٣٨][١]

وقد ذكر أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي[٢] في كتاب اللفظ والإصلاح[٣] أن إبراهيم بن سيّار النظام، رأس المعتزلة، مع علو طبقته في الكلام وتمكنه وتحكمه في المعرفة، [٤] تسبب إلى ما حرم الله عليه من فتى نصراني عشقه، بأن وضع له كتاباً في تفضيل التثليث على التوحيد[٤].

(*) ترجم الأستاذ (Bercher) الكتاب إلى الفرنسية، أيضاً، في نفس النشرة (Le Collier du Pigeon de l, Amour et des Amants, Alger 1949) وقابل صفحات الترجمة لصفحات النص العربي.

(١) قارن الترجمة (p. 239, 11, 28, 36).

(٢) علق الأستاذ (Bercher) هنا (Ibidem, p. 416, 11. 24- 25 note no 104) بقوله: Théologien et philosophe accuse d, hérésie. Autrait été l, auteur d, une refutation du Coran (820- 859 J. C.)

(٣) ينفرد ابن حزم من بين القدماء والمحدثين في ذكر هذا العنوان ككتاب لابن الريوندي، فلاحظ.

(٤-٤) لا نعرف أصلاً لهذه الحكاية، فلعل في رواية ابن حزم بعض التحريف أو إيهاماً مقصوداً، للأسف، لا نعرف له وجهاً.

٥ (٢٠ / ٨)

الطوسي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي،

(ت ٤٦٠/ ١٠٦٧ - ٨):

- فهرست كتب الشيعة،

ط. (Sprenger) كلكتا ١٨٥٣ - ٥،

ط. بحر العلوم، النجف ١٩٦١.

[ص ٣٥ - ٣٦ =

إسماعيل بن علي بن إسحق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل. كان شيخ المتكلمين من أصحابنا ببغداد... وصنف كتباً كثيرة... منها:

كتاب الإنسان والردّ على ابن الراوندي.[1]

كتاب نقض عبث الحكمة لابن الراوندي.

كتاب نقض التاج على ابن الراوندي، ويعرف بكتاب السبك.

كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي.[2]

---

(١) بعد أن ذكر الطوسي ثمانية عشر كتاباً للنوبختي، قال «وزاد محمد بن إسحاق النديم على هذه الكتب في فهرسته» راجع نص ابن النديم، قبل).

(٢) قارن الأستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي، ص ١٢٠ والأستاذ Kraus, R. S. O., xiv, p. 361 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٢.

٥ (٢١/ ٩)

الشيرازي، المؤيد في الدين هبة الله بن موسى بن أبي عمران، داعي الدعاة الإسماعيلي،

(ت ٤٧٠/ ٩٧٩ - ٨٠):

- المجالس المؤيدية،

[نشر الأستاذ Paul Kraus) القسم الخاص بابن الريوندي في Rivista degli studi orientali (عن مخطوط الدكتور حسين الهمداني)(*) vol. xiv, PP. 96-109].

(*) ترجم بحث الأستاذ Kraus (الذي كان أهداه إلى الأستاذ H. H. Schaeder Beitläge zur Beitrâge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb Zumurrud des Idn ar- Râwandî إلى العربية بعنوان (ابن الراوندي) من قبل الدكتور عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه من تاريخ الإلحاد في الإسلام القاهرة ١٩٤٥، ص ٧٥ ـ ١٨٨ والنص أعلاه يقع هناك بين ص ٧٩ ـ ٦٨). وكان قد علق على البحث المذكور J. L. O. (كذا) في مقال بالأسبانية بعنوان: (Kraus, p., Madrid- Granada, نشر في مجلة Beitrage zur islamischen Ketzergeschi- chte....... Etc Rivista degli Studi orientali وفي نفس 1935, Andalus (vol. iii. Fasc. 2, pp. 462- 465 كان قد نشر الأستاذ M. Guidi نقداً بالإيطالية على بحث الأستاذ Kraus إلى بحثه والمجلد = .pp 313- 317). وفي عام ١٩٤٣، عاد الأستاذ Kraus إلى بحثه فلخصه بالعربية ونشره بعنوان «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، في مجلة الأديب (البيروتية) السنة الثانية، العدد ٩ (أيلول)، ص ٢٩ ـ ٣٥. وأخيراً، إن التعليقات التالية على النص إنما هي من عمل المرحوم الأستاذ Kraus بكاملها، وأينما أضفنا إلى ما قاله شيئاً وضعناه بين قوسين معقوفين [ ]، ذلك لأنني لم أستطع مراجعة الأصل المخطوط بنفسي. وأستطيع أن أحيل بخصوص التعرف على المخطوط، إلى بحث الدكتور الهمداني [الذي يشير إليه الأستاذ Kraus أيضاً، انظر: R. S. O., xiv, p. 95 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٧٨] الموسوم: The History of the Ismâ ilî Da, wat and its literature during the last phase of the Fatimîd Empire; in: Journal of the Royal Asiatic Society, London 1932, pp. 126- 136

[ص ٦٣]

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية[١]

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله المانّ على ذوي الاسترشاد، من أهل الرشاد، والآحاد الأفراد، الذين أورثهم الكتاب. إذ اصطفاهم من العباد، وجعلهم مطفئين بنور توحيده نار الإلحاد. وصلى الله على خير من مشى فوق الأرض المهاد، ونشأ تحت السبع الشداد، محمد أمجد الأمجاد، وعلى وصيه عليّ الرفيع العماد، الطويل النجاد، صفوة الركع والسجّاد، وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر، ولكل قوم هاد.

معشر المؤمنين! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين، ﴿مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾[٢]. إنه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في ردّ النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرأه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الناجي من استدلّ عليه بأنبيائه عليهم السلام فهم له [ص ٦٤] مسلمون. المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون. وصلى الله على من ختمت نبوتهم[٣] به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان، الذين لهم ذرية إيمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسماها «الزمرذة»[٤] ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها[٥] في نفيها، فوقع

(١) العناوين مكتوبة في المخطوط بالحبر الأحمر، وفي أحيان كثيرة كان يغفلها الناسخ.

(٢) [يراجع القرآن، المؤمنون] ٢٣/ ٥٧.

(٣) «نبوتهم» [في] المخطوط: «نبيوتهم»

(٤) «الزمرذة» [في] المخطوط: «الزمردة».

(٥) «نافوها» [في] المخطوط: «نافروها».

الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحَنه).

(قال ابن الراوندي)[٦]: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحنَه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب.

فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح و[ص ٦٥] الإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». هذا نص كلامه.

الجواب وبالله التوفيق، أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحَنه على خلقه، فنقول: إنه قطع على قول لم يحرره. وذلك أن العقل كامن في الصورة البشرية كمون[٧] النار في الزناد، فلو بقي ما بقي في مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة في الحجر والحديد لا يستنفع بها ولا يحظى بطائل من خيرها ما عدمت القادح. والذي يقع من الفعل المكمن في الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم، فهم أولى بأن[٨] يسموا عقلاً، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة (إلى الفعل)[٩]، وهم نعم الله سبحنه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه. فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً.

وسوى[١٠] هذا فيقال للمدعي أنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً، ويقيم[١١] لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً: معلوم أن

---

(٦) «قال ابن الراوندي» غير موجود في المخطوط.

(٧) «كمون» [في] المخطوط: «كون».

(٨) «بأن» [في] المخطوط: «أن».

(٩) «إلى الفعل» حذف [من] المخطوط.

(١٠) «وسوى» [في] المخطوط: «سوا».

(١١) «ويقيم» [في] المخطوط: «أو يقيم».

صورتك الجسمية مخلوقة مهيأة للنطق، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصوتة في صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق [ص ٦٦] موضع، وتخليص الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبله باللهاة والعبارات عنه باللسان وتفصيله بالشفتين وتصيير الأسنان(١٢) عوناً عليه. فيا من أزيحت علته في هذه الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً، وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنياً؟ فإذا لم تنهض للكلام الذي هو أقرب متناولاً إلا بمنهض وذلك المنهض هو النبي صلى الله عليه وآله الذي تنكره وتجحد نبوته وتقول إنَّ في عقلك ما يغني عنه؟

وكلام آخر: معلوم أن في البصر(١٣) صنع الله سبحنه في ظاهر الصورة يبصر به الإنسان مبصرات الدنيا، والعقل صنعه سبحنه في باطنها يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار، وإذا عدم الحال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان في غاية الصحة والقوة. فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار، فإلا لم يجد [ص ٦٧] نفوذاً في أقطار سموات المعلومات، وإن كان العقل في غاية الصحة والقوة. فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ(١٤) له في أقطار السموات والأرض هو النبي صلى الله عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس. جعلكم الله من التابعين للأدلة، كما جعلكم نخبة أهل الملة، والحمد لله الذي هدانا لقصد السبيل، وعصمنا من الضلال والتضليل، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين، محمد الشافع في أمته يوم الدين وعلى صنوه ابن عم الرسول وزوج البتول علي صاحب التأويل، وعلى الأئمة من ذريته الأبرار،

---

(١٢) «الأسنان» [في] المخطوط: «الإنسان».

(١٣) «في البصر»، أيجب حذف «في»؟

(١٤) «المنفذ» [في] المخطوط: «المنقذ».

الرفيعي[15] الأقدار، وأعراف الله بين الجنة والنار، وسلم تسليماً، حسبنا الله ونعم الوكيل.

* * *

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي هدانا بمحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراط المستقيم، وأتاه سبعاً من المثاني والقرآن العظيم، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم، وأيده بوصي جعله لأمثال شرعه الترجمان، يتوجه نحوه معنى القول من الرحمن، الرحيم الرحمن، علم القرآن [ص ٦٨]، خلق الإنسان علمه البيان عليّ بن أبي طالب الذي هز أعطاف المنبر إذا أطلق من فوقه اللسان، وزلزل منكب الميدان، إذا غشى الميدان، صلى الله عليهما، وعلى الأئمة من ذريتهما، الذين رفع الله لهم المكان، وأناهم بوارثة جدهم العز والسلطان.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من إذا استعان به أعان، وزادكم بصيرة بنور الإيمان، قد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذي عظم شأنه، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه، بشيراً بين يدي شهر رمضان، الذي هو شهر الله سبحانه، فطهروا أجسامكم في هذه الأشهر المباركة من دون المعاصي، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصي، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة، إلا وقد طرزت أكمامها من طاعتكم طاعة.

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندي في إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووعدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم، تهذيباً لنفوسكم واصلاحاً لأديانكم، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين وإلحاد الملحدين، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله تعالى الباطنة والظاهرة، يثبت [ص ٦٩] الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

قال المجيب: معلوم أن الناس متفاوتون في عقولهم تفاوتاً عظيماً، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً في قربهم من سكة العقل، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً، وقوم خواص، وقوم علماء وأخيار، فلا يزال

---

(١٥) «الرفيعي» [في] المخطوط: «الرفيع».

الشيء يخلص وينسبك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تنكرهم أيها الجاحد وتجحد مقاماتهم، فهم يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء، ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود المظلم بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده. وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة.

وأما قوله: إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمي الحجارة والطواف حول بيت[١٦] لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق [ص ٧٠] بين أبي قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت، وقوله بعد ذلك أن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً.

فنقول وبالله التوفيق: إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشآن أولادهما النشأة الأولى. فنعتبر[١٧] أحوال الوالدين وأفعالهما بمواليدهما ونحمل قضية الرسول عليه السلام (عليهما) ونزن بميزانهما[١٨]. وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية، وكسبها[١٩] الأخلاق الإنسانية، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها[٢٠] وإفادة للحياة وحسن الشمائل التي لا قبل للبهائم بمثلها، ولو أنهم كفوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم. نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشئونهم النشأة الثانية للدار (الآخرة)[٢١] مسلك الآباء والأمهات بأولادهم فيخرقون عليهم العادات

---

(١٦) «بيت» [في] المخطوط: «البيت».

(١٧) «أولادهما» [في] المخطوط: «أولادها». «فنعتبر» [في] المخطوط: «فتعتبر».

(١٨) «ونحمل» [في] المخطوط: «وتحمل». «عليهما» حذف [من] المخطوط. و«نزن» [في] المخطوط «وتزن». «بميزانهما» [في] المخطوط: «بميزانها».

(١٩) «وكسبها» [في] المخطوط: «وكسبهما». «منها» [في] المخطوط: «منهما».

(٢٠) «بينها». [في] المخطوط: «بينهما».

(٢١) «الآخرة» حذف [من] المخطوط.

الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية و(لما)[٢٢] كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قلبه ويقوم بصلاة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه، أوجب الرسول صلع [ص ٧١] ذلك كله خرقاً للعادات[٢٣] الطبيعية وتمييزاً للصور البشرية: بأن تقوم كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من رحمة ربها، وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية، وأوجب أن تصوم شهراً عبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها، وأوجب حج بيت الله الحرام، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعي والوقوف بعرفات وغير ذلك أرضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون في العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال.

وفيما أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكماً لعقله. وسنورد عليكم ما بقي من السؤال والجواب فيما يلي هذا[٢٤] المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم، ويمشي بالاستدلال بأدلة دينية سوياً على صراط مستقيم. والحمد لله الذي سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار إليه والأفهام، وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصيه القرم [ص ٧٢] الهمام علي بن أبي طالب ضراب الهام، وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين افترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والإكرام وسلم تسليماً، حسبنا الله ونعم الوكيل.

* * *

(المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية)[٢٥]

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذي العرش المجيد الذي خرس اللسان عنه في تجريد التوحيد، إذ كان أجل ما ينعت به من نعوت

---

(٢٢) «لما» حذف [من] المخطوط.

(٢٣) «للعادات» [في] المخطوط: «للعبادات».

(٢٤) «هذا» [في] المخطوط: «من».

(٢٥) [هذا العنوان] غير موجود في المخطوط.

العبيد. وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود على صنوه العميد، وباعه المديد، وبأسه الشديد، عليّ بن أبي طالب صفوة العلي المجيد، وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد، الأمجاد الأجاويد.

(معشر المؤمنين)[٢٦] جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة[٢٧] الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين، ونحن نتلو عليكم ما بقي من السؤال والجواب بما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوهها: إنَّ المخاريق شتى، وإنَّ فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف [ص ٧٣] لدقته وإنّ أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

فالجواب عن ذلك: أن المحققين لا يستصحُّون النبوات إلا من المعجزات العلمية دون (تسبيح)[٢٨] الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طلبة[٢٩] من قصر باع علمه وفهمه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام: «ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد» فهذا هو النص الجلي الذي كان ينتقل خبره[٣٠] من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذي كان التقى[٣١] بأبي طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام، ومحمد صلى الله عليه وآله في صحبته فقال له: إن ابن أخيك هذا هو النبي الذي بشر به المسيح عليه السلام، فاحذر[٣٢] عليه من اليهود أن يغتالوه. فلما ظهر النبي صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسي من فارس مسلماً له ومؤمناً به من دون معجزة أقامها، وآمنت به خديجة بنت

---

(٢٦) «معشر المؤمنين» غير موجود في المخطوط.

(٢٧) «أسئلة» [في] المخطوط: «أسولة».

(٢٨) «تسبيح» حذف [من] المخطوط.

(٢٩) «طلبة» [في] المخطوط: «طلبته».

(٣٠) «خبره» [في] المخطوط: «خيره».

(٣١) «التقى» [في] المخطوط: «التقا».

(٣٢) «فأحذر» [في] المخطوط: «فاحذره».

خويلد وعليّ بن أبي طالب وأبو بكر بن قحافة، ولما أظهر يومئذ معجزا، وهذه عمدة النبوات وقانونها. وأما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراهما فلا ينكره العقول. فأما من كانت نفسه أشرف النفوس فجسمه بمجاورة [ص ٧٤] نفسه أشرف الأجسام، ومن كان في نفسه وجسمه بهذا الكمال في الشرف لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قبل للبشر بمثله.

وأما قوله في القرآن: أنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين[٣٣] لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟

فالجواب عن ذلك: إن الكلام ألفاظ مقدرة على معان ملائمة لها، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً، فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز[٣٤] منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه عنه[٣٥] بالحكمة، فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار [ص ٧٥] بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء؟ فنقول: إن في معناه المكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز،

(٣٣) «الذين» [في] المخطوط: «الذي».

(٣٤) «الامتياز» [كذا في المخطوط]، لعله «الانقياد»، [واحتمل الدكتور بدوي: الامتياز، انظر من تاريخ الإلحاد، ص ٨٨ هـ ١].

(٣٥) «عنه» حذف [من] المخطوط.

فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها فأين موقعها من الإعجاز.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره[٣٦]، والحمد لله الذي علا عن أن يكون موهوماً، وسما عن أن يكون معلوماً أو موسوماً. وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه في سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً، محمد الشفيع لأمته يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً. وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، علي بن أبي طالب خارق الصفوف في يوم صفينه. وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين الأخيار، [ص ٧٦] أعراف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً. حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.

* * *

(المجلس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية)[٣٧]:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي اطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوماً جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوماً. فلا يغلب قدر الله تعالى في اصطفائهم غالب. فإن طلب أدراك شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. ﴿لَّا يَسَّمَّعُونَ[٣٨] إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[٣٩]. وصلى الله على أبهر الأنبياء برهاناً وأظهرهم شأناً، وأرفعهم عند الله مكاناً، محمد الذي أنزل عليه القرآن، وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التأويل، علي بن أبي طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول، وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم الله في الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم الله للحق نبعاً، كما أبانكم عن الذين فرقوا

(٣٦) «أيسره» [في] المخطوط: «يسره».

(٣٧) [العنوان] غير موجود في المخطوط.

(٣٨) «يسمعون» [في] المخطوط: «يستمعون».

(٣٩) [يراجع القرآن، الصافات] ٣٧/ ٨ ـ ١٠.

دينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما ألقي إليكم من كلام الملحد والجواب عنه [ص ٧٧] ما ينفي الشبه، ويزيل العمى والعمه، ووعدتم بسوق ما بقي (من)[٤٠] ذلك إليكم، وإفاضة الفائدة عليكم قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة[٤١] وأسبابها ومعنى قوله سبحانه: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[٤٢] وما يجري هذا المجرى من الآيات (التي) ذكرها: أنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطل الرد كله وضاع تعبه: وكمثل ذلك حكم رده على قوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ[٤٣] مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ﴾[٤٤] الآية وما يعلقه[٤٥] بقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[٤٦] بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل [٤٧] المقامات في جملته غير معتبر، وموضع العيب في ذلك ظاهر.

وأما قوله في رد المعجزات التي من جملتها حديث الميضأة وشاة أم معبد وحديث سراقة[٤٨] وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة، وما قاله في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما وإن كان سائغاً أن يبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى [ص ٧٨] الإفك والزور كان رد الشرذمة القليلة من نقلة[٤٩] هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قنّنه في المباهتة والمكابرة.

---

(٤٠) «من» حذف [من] المخطوط.

(٤١) [وهي: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾، [يراجع القرآن، آل عمران] ٣/ ٦١.

(٤٢)[يراجع القرآن، آل عمران] ٢/٩٤، و[الجمعة] ٦/٦٢.

(٤٣) «تتلو» [في] المخطوط: «تتلوه».

(٤٤) [يراجع القرآن، العنكبوت] ٢٩/ ٤٨.

(٤٥) «يعلقه» [في] المخطوط: «تعلقه». «بأن» [في] المخطوط: «فإن».

(٤٦) [يراجع القرآن، الفتح] ٤٨/ ٢٧.

(٤٧) «المقامات» [في] المخطوط: «المفامات».

(٤٨) «معبد» [في] المخطوط: «معيد». «سراقة» [في] المخطوط «سواقة».

(٤٩) «نقلة» [في] المخطوط: «ناقلة».

فالجواب عن ذلك: أننا كنا سقنا إلى القول في شأن هذه الأمور وكونها مستغنى عنها عند خواص الناس، وأن سلمان الفارسي رحمة الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون أن طالبه بمعجزة، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلي بن أبي طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها، وقد غنينا عن الارتكاض في تتبع كلامه في ذلك بابا (بابا) وإجابتهِ عنه. فقد أجبناه جملة واحدة.

فأما قوله: أنه دفع في وجه أمتين عظيمتين اتفقا، على تضادّهما. في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذبهما على كثرة العدد ووفور السواد، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذا على منهاجه وبناء على أساسه.

فالجواب عن ذلك قول القائل:

فكم من عائب[٥٠] قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم[٥١]

موضوع كلام المتكلم في كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل [ص ٧٩] الطعام في مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصورة البشرية، قال القائل أو لم يقل. وفي مضمار[٥٢] قول القائل أنه كان إلهاً نفي الموت والقتل عنه، قال القائل أو[٥٣] لم يقل. وقوله سبحانه: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ أخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حي مرزوق يوافق ذلك قوله في موضع: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[٥٤]. وهو كما قدمنا ذكره إخبار عن حقيقة

---

(٥٠) «عائب» [في] المخطوط: «غائب».

(٥١) هذا البيت للمتنبي، انظر: ديوان [المتنبي]، ط. Fr. Dieterici برلين ١٨٦١، ص ٢٣٩:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
ولكن تأخذ الآذان منه على قدر القرائح والعلوم

(٥٢) «مضمار» [في] المخطوط: «مضماره».

(٥٣) «أو» [في] المخطوط: «أم».

(٥٤) [يراجع القرآن، آل عمران] ٣/ ١٦٩.

حالهم دون مجازها، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حي وإن كان ميتاً، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً. وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزه عن الشبه دينه. وأخلص في يقينه. والحمد لله الذي احتجب عن درك الأوهام، وقدرته في مصنوعاته خافقة الإعلام. وصلى الله على رسوله خير الأنام، محمد الآتي بدين الإسلام، الداعي إلى دار السلام، وعلى وصيه الصوام القوام، علي بن أبي طالب أسد الضرغام، وعلى الأئمة من دينه الكرام ، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام، وسلم [ص ٨٠] تسليماً حسبنا الله ونعم الوكيل.

* * *

المجلس الحادي والعشرون من المائة الخامسة من المجاس المؤيدية:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله خالق الإنسان وفائق اللسان، منه بالبيان. فبجسمه مشقوق من طينة الأنعام، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى، لحق بالأعلى، وإن آثر الحياة الدنيا، لحق بالسفلي. يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين: ﴿لَقَد خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ (55)﴾ وصلى الله على أشرف ذوي الإحسان حساً وأجل ذوي النفوس نفساً، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً، وعلى قمره المنير، وصي دينه والوزير، علي بن أبي طالب المفروضة طاعته في يوم الغدير. وعلى الأئمة من ذريته السادة القادة. الشهداء على الناس من قبل عالم الغيب والشهادة.

معشرِ المؤمنين! حياكم الله من فضله بالزيادة، وختم أعمالكم بالسعادة، قد سمعتم ما قرئ عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه ﴿بِحِجَارَةٖ مِّن سِجِّيلٖ﴾(56) و﴿يَجۡعَلۡ كَيۡدَهُمۡ فِي تَضۡلِيلٖ﴾(57). وأنتم تسمعون باقي أسئلته(58) وأجوبتها.

---

(٥٥) [أيضاً، التين] ٩٥/ ٤، ٥.

(٥٦) [أيضاً، الفيل] ١٠٥/ ٤.

(٥٧) قارن [نفس الموضع السابق] ١٠٥/ ٢.

(٥٨) «أسئلته» [في] المخطوط: «أسولته».

قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم [ص ٨١] كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. وقال بعد ذلك: أين[٥٩] كانت الملائكة في يوم أحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام؟!!

فالجواب عن ذلك: أن الكلام خاص وعام، وأن العوام الذين لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خوطبوا على جوهر الملائكة وتعريهم من الطين وتجرّدهم عن الأشخاص تخبلوا وتزلزلوا[٦٠]، وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومندوباً[٦١] لسياستهم فلا بد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسبما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم، يدرجهم قليلاً قليلا إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق. وهذا من جلالة النبوة والنبي صلى الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه. وقد وضعهم[٦٢] الملحد من حيث أراد أن يضعهم. ليجعل الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا. وفي ذلك أعني في[٦٣] حديث الملائكة من إسرار الحكمة، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسرار السرايا للمقاتلة، وإنما هذه رموز.

[ص ٨٢]

وأما قوله في إخبار النبي (صلى الله عليه وآله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس أنه مخرق بذلك لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ومشاهدته له والعود من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس. وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين.

---

(٥٩) «أين» [في] المخطوط: «الئن».

(٦٠) «تخبلوا» [في] المخطوط: «تخيلوا».

(٦١) «مندوباً» [في] المخطوط: «امندربه».

(٦٢) «وصفهم» [في] المخطوط: «وضعهم».

(٦٣) «في» [في] المخطوط: «من».

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: أن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له فليس للخلق أول. فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم. وشبه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك كان في الناس أمكن وجوداً. فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوز وتعلق الطفل المرضع بالثدي مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلم أو مفهم، وهذا غلط كبير.

وأما قوله لمن يقول بالنبوات: خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة. فإن قلتم أنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام، وإن قلتم بتوقيف فليس في العقل توقيف. فالجواب عن ذلك: أن جسد الإنسان [ص ٨٣] أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله. وهذا أمر مشهور. وكذلك مثابة الرسول صلى الله عليه وعلى آله في الناس، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد كله التي هي أميره ورئيسه وبيت حيوته(٦٤) ومستمدّها من معدنها ومفرقها فيه وفي أعضائه وأعضاله.

وأما قوله في النجوم: إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك. فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصري القدرة عن الكلام(٦٥). فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبي الذي يخبر عن السماء.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزهه عن الشك والشرك، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك. والحمد لله الذي نزل بالحق قرآنه، ووضع للقسط ميزانه، وصلى الله على رسوله الذي شيد في الرسالة بنيانه، محمد الذي رفع فوق مكان الأنبياء مكانه، وعلى وصيه الذي وفاه بنفسه في الكربات وصانه، عليّ بن أبي طالب الذي [ص ٨٤] آتاه الله من لدنه سلطانه، وجعله بين الحق والباطل فرقانه، وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه، أئمة

---

(٦٤) «حيوته» [في] المخطوط: «حيوتها».

(٦٥) «القدرة عن الكلام» [في] المخطوط: «الكلام عن القدرة».

يلي كل منهم في زمانه زمانه، وسلم تسليماً. حسبنا الله ونعم الوكيل.

* * *

المجلس الثاني والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار، والتأليف بين الأطهار والأقذار، والمتقين والفجار، لعله أوجب تكونها في هذا المضمار، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدي والأبصار، المستمدون من مشكاة الأنوار. وصلى الله على أرفعهم قدراً في الأقدار، محمد المصطفى المختار، المبعوث بالأعذار والإنذار، وعلى وصيه عليّ الكرار، قسيم الجنة والنار، وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، ذوي المجد المتعالي المنار.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من المقتفين منهم للآثار، والمتلقين لأوامرهم بالائتمار. وورد في الأخبار: أن الغول خلق يغتال الناس ويهلكهم ويرمي في الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. جاء في الخبر بتصديق ذلك: لا تغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا إنَّ سبب [ص ٨٥] ذلك أن تظهر في صورة المرأة الحسناء، وتعترض للأعزاب فتحركهم الشهوة فيتبعونها فتنكب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم في البئر أو الجرف. ويؤثر عن النبي صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا[٦٦] إلى الطريق. وهذه كلها أمثال مضروبة، والمعني فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يغتالون الناس بصدهم عن سواء (السبيل)[٦٧] ورميهم في أطباق جهنم والمعنى في القول أن كثرة[٦٨] سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم، فهو ذو صبوة وحداثة في دينه، وأما تمثله بالمرأة الحسناء فإنه عنى به أنه تمثل له بصورة[٦٩] الدنيا التي تتشبه بالمرأة الحسناء والأعزاب طالبوها ومشتهون لها. ويقال (في)[٧٠] الخبر: إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا في صورة امرأة حسناء ذات حلل وحلى وجمال، فقال

---

(٦٦) «تهتدوا» [في] المخطوط: «تهدوا».

(٦٧) «السبيل» حذف [من] المخطوط.

(٦٨) «كثرة» [في] المخطوط: «كثر».

(٦٩) «بصورة» [في] المخطوط: «صورة».

(٧٠) «في» حذف [من] المخطوط.

لها: ما أنت؟ قالت أنا الدنيا. قال: وما هذه الخرق؟ قالت: هي زخارفي أغرّ بها أزواجي وخطابي. قال لها: انظري هل أنا من أزواجك أو خطابك. فقالت: لا، ولكنه لابد لك من نظرة إليّ. قال المسيح ع م. قد طلقتك ثلاثاً، قال أهل التفسير: عنت بقولها لابد لك من نظرة [ص ٨٦] إليّ [عنت به] أن طعامك وشرابك وثيابك كله مني. وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه: يا دنيا طلقتك ثلاثاً. أوردنا ذلك[٧١] أنه كله تأكيد لقولنا: لا تغول الغيلان غير الأعزاب والصبيان. وأما قول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا تغوّلتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق، فالمعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا بالصلاة، يعني عودوا إلى فناء الدعوة التي هي دعوة الحق والمؤذنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والربانيين، تهتدوا إلى الطريق وترشدوا وتعصموا من كيد الشيطان.

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندي والجواب عنه ما بقيت منه بقية يسيرة ووعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم.

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان، وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟!

فالجواب عن ذلك أن الغرض في هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشيء موضوع [ص ٨٧] على أصل قوي. قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل عندنا شيء ولما يكن أصله موجوداً[٧٢] في الخلقة. فإنه لما كانت للحركات أصوات وجب أن تكون[٧٣] حركات الأفلاك التي هي أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتاً فإن الأغاني استحسنت منها، وقدرت على هيئتها بالحكمة المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين؟!

---

(٧١) «أوردنا ذلك الخ» النص غير واضح، ولعله يجب أن يقرأ «لأنه» بدلاً من «أنه».

(٧٢) «موجوداً» [في] المخطوط: «موجود».

(٧٣) «تكون» [في] المخطوط: «يكون».

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة»[٧٤] وهي خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قويهم[٧٥] عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقصهم وتلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة، بل المحصول منه إحداد شفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره [ص ٨٨] وسره في شيء يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزي واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: ﴿قُلۡ هَلۡ نُنَبِّئُكُم[٧٦] بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾[٧٧].

جعلكم الله من الملحدين براء، ولأوليائه أولياء. والحمد لله الذي سمك للدين سماء وشيد له بناء. وصلى الله على من حل في النبوة قرارة الشرف، وتبوأ من المجد في أمنع الكنف: محمد الآتي بمعان مؤتلفة في قول مختلف، وعلى وصيه الذي عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: علي بن أبي طالب أسد يوم الطعان والضراب، وعلى الأئمة من ذريته كهف الولي، وعصرة النجي، والنجوم المهتدى بها في ظلمات البحر اللجي، وسلم تسليماً. حسبنا الله ونعم الوكيل.

---

(٧٤) «بالزمرذة» [في] المخطوط: «الزمردة».

(٧٥) «قويهم» [في] المخطوط: «قوتهم».

(٧٦) «ننبئكم» [في] المخطوط: «أنبئكم».

(٧٧) [يراجع القرآن، الكهف] ١٨/ ١٠٣ ـ ١٠٤.

٥ (٢٢/ ١٠)

الأسفرايني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، (ت ٤٧١/ ١٠٧٩ - ٨٠):

- التبصر في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، بعناية محمد زاهد الكوثري، ط. أولى، القاهرة ١٣٥٩/ ١٩٤٠.[١]

(١)

[ص ١٩]

ثم قال قومٌ (من الكيسانية)[٢]: رجعت (الإمامة)[٢] بعد أبي هاشم إلى محمد بن عبد الله بن عباس بوصية أبي هشام له بها.

وهذا قول ابن الراوندي وأتباعه.[٣]

---

(١) طبع الكتاب ثانية، في القاهرة، سنة ١٣٧٤/ ١٩٥٥ وفق طبعته الأولى. ولقد راجعت مخطوط الأوسكوريال (رقم ١٤٧٣)، فلم أجده يختلف عن المطبوع.

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) هذا ليس ابن الريوندي، المتكلم الفيلسوف، الذي نحن بصدد أخباره. إنه أبو هريرة عبد الله الراوندي، زعيم الراوندية الذي خرج على أبي جعفر المنصور. انظر الآن التفصيلات في أطروحتي (Ibidem., ch. Ii, pp. 71- 72, note no. 122)، وتبعاً لهذا التشابه في الاسم غلط عدد غير قليل من مؤرخيه، وبوجه خاص المحدثين منهم، في تقدير شخصيته والخلط بينها وبين عدد ممن عرف بالراوندي (قارن أيضاً Ibid., pp, 72- 73, note 122) ولقد ميز ابن النديم (الفهرست ط. Flügel، ص ١٠٨، ٢٠٤ = ط. القاهرة، ١٩٢٩، ص ١٥٧، ٢٨٧) أبا هريرة الراوندي هذا، فلقد نص على أنه ألف كتاب الدولة الذي دعى فيه لإمامة العباسيين، وقد عرف أتباعه بالراوندية، قارن Dozy, Essai sur L'Histoire de l'Islamisme, Leyden- Paris 1879, pp. 242- 243; Browne, A Literary History of Persia, London 1902, vol. I, p. 315; also cf, E. I., art Râwandis; E. R. E., vol. viii, p. 90 4a

(٢)

[ص ٦١]

الفرقة الخامسة (من المرجئة)(٢): منهم المريسية، أصحاب بشر المريسي، ومرجئة بغداد من أتباعه. . .

وكان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان، كما قاله ابن الراوندي.(٤)

---

(٤) مر بنا مثل هذه المقولة في نص الأشعري من مقالات الإسلاميين، ونص المقدسي في البدء والتاريخ، فلاحظ.

٥ (٢٣/ ١١)

الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ابن محمد بن حيويه، (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥):

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،

تحقيق دكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠.(*)

[ص ٣٤٣]

وقد نبغت شرذمة من اليهود، وتلقنوا من ابن الراوندي(١) سؤالاً، واستذلوا به الطغام والعوام من أتباعهم، وقالوا: النسخ جائز عند الإسلاميين. ولكنهم قالوا بتأبيد(٢) شريعتهم إلى تصرم عمر الدنيا. فإذا سئلوا الدليل على ذلك، رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأبيد(٢) شريعته، ونحن نقول قد أخبرنا موسى بتأبيد(٣) شريعته، فلتتأبد(٣)، وهو المصدق إجماعاً.(٤)

(*) قارن، أيضاً، نشرة الأستاذ J. D. Luciani (édité (arab) El- Irchad de Imâm al-Haramdin.) et traduit (Francais), Paris 1930, vide index, etc.
وقد اعتمدنا النشرة الجديدة، لأنها بدت لنا أكثر صحة.

(١) علق الناشران هنا بقولهما: «هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي أو الراوندي. وراوند بفتح كل من الراء والواو وسكون النون، قرية [في المطبوع: قربة] من قرى قاسان بنواحي أصبهان. كان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً (معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي، جـ ١ ص ٧٦، بولاق ١٢٧٤هـ)، وقد استظهر ناشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي في الرد [في المطبوع: الدر] على ابن الراوندي، وهو الدكتور نيبرج Nyberg [في المطبوع: Nyberge]» أنه مات عام ٢٩٨هـ أو عام ٣٠١هـ بعد أن ذكر قولاً آخر أنه مات حوالي عام ٢٥٠هـ ثم نقل الاتفاق على أنه ولد فيما بين عام ٢٠٥هـ وعام ٢١٥هـ راجع كتاب الانتصار، طبع دار الكتب المصرية، [القاهرة] عام ١٩٢٥م».

(٢) في الأصل: بتأييد، وهو غلط مطبعي، قارن نشرة Luciani في الموضع نفسه.

(٣) في الأصل: فلتتأيد، وهو غلط مطبعي، قارن نشرة Luciani في الموضع نفسه.

وهذا الذي ذكروه باطل من وجهين:

أحدهما أن ما نقلوه، لو صح. لكان صدقاً، ولو نبت صدقاً حقاً، لما ظهرت المعجزات على يدي عيسى ومحمد - عليهما السلام -، فلما ظهرت، دلت على كذب اليهود. ومهما ظهرت معجزة في شرعنا على يد متنبي تنبأ، تبين إذ ذاك كذبنا في تأييد شريعتنا، فهذا وجه ظاهر. فإن عادوا إلى القدح في معجزة عيسى ومحمد - عليهما السلام -، لم [ص ٣٤٤] يبدو وجهاً في مرامهم، إلا انقلب عليهم مثله في معجزة موسى - عليه السلام -.

والوجه الثاني أن نقول لو صح ما قلتموه ولقنتموه، لكان أولى الأعصار بإظهار ذلك عصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومعلوم أن الجاحدين منكم لنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - لم يألوا جهداً في ردّ النبوة، وغيروا نعت محمد - صلى الله عليه وسلم - في التوراة، فلو كان فيها نص لا يقبل التأويل، في تأييد شريعة موسى - عليه السلام -، لأظهر وعد من أقوى العصم.

فلما لم يظهروا في زمن عيسى وعصر محمد - عليهما السلام -، إذ لو أظهروه لتوفرت دواعيهم على نقلهم، فاستبان بذلك، إن ذلك مما اخترعه نابغتهم[٥].

(٤) ترجم نص هذه الفقرة إلى الفارسية الدكتور مهدي محقق في مقاله، منابع تازه درباره ابن راوندي، انظر مجلة دانشكده أدبيات، دانشكاه تهران ١٣٤٥ [= ١٩٦٦]، مجلد ١٤، رقم ١ (= ٥٣)، ص ٨٨.

(٥) أي ابن الريوندي هو الذي اخترع هذه الحجج.

٥ (١٢/٢٤)

البزدويّ، أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم،
(ت ٤٩٣/ ١٠٩٩):
- كتاب أصول الدين،
ط. Hans Peter Liness، القاهرة ١٩٦٣.[١]

[ص ٦١]

وقال ابن الراوندي[٢]: إنَّ كلام الإنسان ما يقوم بقلبه، وما يقول بلسانه هو عبارة عن الكلام وليس هو عين الكلام، ويسمى كلاماً مجازاً.

و(هذا)[٣] هو قول بعض الأشعرية، يحكون-(-ه)[٤] عن أبي الحسن الأشعري، وهو فاسد ظاهر، لا يقع الحاجة إلى بيان فساده، فإنه وصف الإنسان بما هو ضد الكلام حال تذكره [ص ٦٢] الشيء بالقلب، وهو السكوت، فإنه يقال ساكت، وليس بمتكلم، فدل (على)[٥] أن هذا ليس

---

(١) Al - Bazdawi; Kitâb 'Usûl ed-Din (the principles of Religion), edited by. Hans Peter Liness, Cairo 1383 A. H,/1963 A. D. see the introduction
والكتاب في حقيقته تلخيص منقح لكتاب التوحيد للماتريدي [راجع قبل] وقد أشار البزدوي لذلك صراحة في مقدمته للكتاب [تنظر ص ٣].

(٢) نقل بعض النص التالي إلى الفارسية الدكتور مهدي محقق ونشره ضمن مقالته «منابع تازه درباره» ابن راوندي [=Sources nouvelles sur Ibn Rawandi] المنشور في مجلة «دانشكده» أدبيات - دانشكاه تهران [=Revue de la Faculté des Letter, Univ. de Téhéran] شماره أول - سال جهاردهم، ص ٧٧ - ٩٢ وبوجه خاص ص ٨٨ - ٨٩ [.No. I, vol. 14, pp. 77-92. esp .[pp. 88=89

(٣) ليست في الأصل.

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

(٥) ساقط من الأصل.

بكلام. وأما النسخ، فذاك واقع على الحكم، وهو حكم الله - تعالى - الذي شرعه بكلامه لا على نفس الكلام، وهو بيان مدة الحكم على ما بينا في أصول الفقه، والله - تعالى - يحكم ما يشاء في كل زمان. وقد يقع النسخ على نفس المنظوم، وهو رفع حفظ التلاوة عن قلوب العباد[٦].

---

(٦) يقارن فيما يخص هذا الموضع أبا جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ، القاهرة ١٩٣٨، وقد أوضح مؤخراً أبو القاسم الخوئي هذه العلاقة في كتابه البيان في تفسير القرآن، النجف ١٩٥٧/١٣٧٧، ص ١٨٩ ـ ٢٦٩. ولابن الريوندي رأي واضح في «النسخ» بحسبانه عقيدة «البداء» عند الشيعة، تراجع في هذا أطروحتي .Ibidem, p, 150, Fr. CXL sq., p. 308 note 162

نصوص
القرن السادس

٦ (١/٢٥)

الهمذاني، محمد بن عبد الملك (ت ١١٢٧/٥٢١):

- تكملة تاريخ الطبري،

تحقيق ألبرت يوسف كنعان،

المط. الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١.

[ص ٧٥]

في حوادث سنة ٢٢١هـ، وعند الحديث عن وفاة أبي هاشم الجبَّائي...

[ص ٧٦]

وله الكتب المشهورة في الكلام وفي الرد على ابن الراوندي[1] والملحدة.

---

(١) كذا في الأصل. والمعروف عن أبي هاشم الجبائي أنه رد على كتاب الفريد لابن الريوندي، انظر ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٩٢.

٦(٢/٢٦)

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن محمد بن عبد الكريم بن أحمد، (ت ٥٤٨/١١٥٥):

- الملل والنحل،

نشرة W. Cureton (London 1842-46)

[New Edition, Leipzig 1923].(*)

(١)

[ص ٤٢(١)، في الحديث عن فضل الحدثي وأحمد بن حائط]

قال ابن الروندي(٢): (٣ أنهما كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم، وهو البارئ ـ تعالى ـ، والثاني محدث، وهو المسيح ـ عليه السلام ـ لقوله ـ تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾(٤).٣).

(*) ظهرت عدة طبعات لكتاب الملل والنحل في مصر، على هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري، (تراجع الطبعات ١٣٢١/١٩٠٣، و١٣٤٧ ـ ١٩٢٨/٨ ـ ٩، و ١٩٤٨ ـ ٩)، ثم طبع مستقلاً (راجع طبقة بدران، القاهرة ١٩٦٢، وط. محمد سعيد كيلاني، القاهرة ١٣٨١/١٩٦١). وقد سبق للأستاذ Theodor Haarbrücker أن نشرة ترجمة ألمانية للكتاب تحت عنوان Religionsparteien und Philosophenchulen, Halle 1850 بعد ظهور نشرة الأستاذ Cureton بعامين.

(١) قارن ط. الخانجي، [هامش الفصل لابن حزم] ٧٦/١، وترجمة الأستاذ Haarbrücker (Op. cit., I, p. 61)، وقد اقتبس هذا النص، أيضاً الأستاذ Nyberg، انظر مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٤ = Le Livre du Triomphe, p. xxxvf.

(٢) في ط. الخانجي: الراوندي.

(٣-٣) قارن كتاب فضيحة المعتزلة (أطروحتي Ibid., ch. iv, p. 165) ولم يختصر الخياط الحكاية كما أشار الأستاذ Nyberg (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ = Le Livre de Triomphe, p. xxxv)، كذلك انظر أطروحتي في غير الموضع المذكور Ch. vi, p. 231, note.

(٤) يراجع القرآن، المائدة ١١٠/٥ وقارن آل عمران ٤٨/٣.

وكذبه الكعبي في رواية الحدثي خاصة لحسن اعتقاده فيه.

(٢)

[ص ٥٠(٥)، في الحديث عن ثمامة بن أشرس]

وحكى ابن الروندي(٢) عنه أنه قال(٦): العالم فعل(٧) الله - تعالى - بطباعه٦).

(٣)

[ص ٥٣(٨)، في الحديث عن الجاحظ]

(٩وحكى ابن الروندي(٢) عنه أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيوانا٩).

---

(٥) قارن ط. الخانجي، ٩١/١ وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op. cit., I, p. 74).

(٦-٦) انظر أطروحتي: Ch. vii, p.338; xiii, 1-2، وقد أورد ابن الريوندي كهذه العبارة في كتابه فضيحة المعتزلة (انظر أطروحتي Ibid., ch. iv, p. 116, Fr.xiii) وهي «أن الله فعل العالم بطباعه» وستأتي «بطباعه» على «طباعا» في موضع آخر من الكتاب Ibid., ch. iv, p.172, Fr, cxciii].

(٧) أصلح الأستاذ Nyberg «فعل» (التي ترد هكذا في كل طبعات الكتاب) على «فعله»، انظر مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥.

(٨) قارن ط. الخانجي ٩٦/١ وترجمة الأستاذ Haarbrücher) (Op., cit., i, p. 78)

(٩-٩) قارن أطروحتي Ibidem, ch. iv, p. 141, Fr. xcviii; p. 293, note وقد لاحظ الأستاذ Nyberg (مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ = Le Livre du Triomphe, . xxxv) أن هذا النص لم يقتبسه الخياط في كتاب الانتصار عن ابن الريوندي، ولكنه احتمل أن يكون قطعة من كتاب فضيحة المعتزلة وقد أغفله الخياط. ويرى زهدي حسن جار الله (المعتزلة، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧، ص ١٤٨) أنه «لا يعقل أن يكون الجاحظ قد قال ذلك، بل الأرجح أن يكون ابن الراوندي نسبه إليه للحط من قدره». وإذا كان هذا الرأي محتملاً، ففي رأينا، أيضاً، أن يكون هذا القول مختلقاً على الجاحظ على لسان ابن الريوندي، لأننا لا نعثر عليه إلا في نص الشهرستاني. ومع ذلك، فليس من المستبعد أن يكون رأي الأستاذ D. B. Macdonald [The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903, p. 161] صحيحاً حيث ينص We have probably to see in his [= al Jâhiz's] remark that... the Qur'ân was abody, Turned at ond time into a man and at another into a beast, a satirical comment on the great controversy of his time.

==

(٤)

[ص ١٤١[١٠]، في الحديث عن هشام بن الحكم]

حكى[١١] ابن الروندي عن هشام أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه[١١]

(انظر أيضاً جار الله، المعتزلة، نفس الموضوع السابق، ولقد أساء ترجمة النص)، أما رأي جار الله (أيضاً، نفس الموضع) فليس بصحيح. وقد درس مقولة الجاحظ هذه الأستاذ Carlo Alfonso Nallino في بحث له بالإيطالية Di una strana opinione attribuita ad al-Gâhiz introno al-Corano degli studi orientali, 1916, vii, pp. 421-8 (ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «فكرة غريبة منسوبة للجاحظ عن القرآن» ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٠ ـ ٢١٧].

(١٠) قارن ط. الخانجي، وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op. cit., ii, p. 389).

(١١) قارن أيضاً الأستاذ Nyberg، مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ = Le Livre du Triomphe, p. xxxv.

٦ (٣/٢٧)

ابن شهر اشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي السروي المازندراني، (ت ٥٨٨/ ١١٩٢):

- معالم العلماء،

تحقيق الأستاذ عباس إقبال،

طهران ١٩٣٤/١٣٥٣.

(١)

[ص ٦ برقم ٣٦]

إسماعيل بن علي بن اسحق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل البغدادي... [من كتبه]...

[ص ٧]

الردّ على ابن الراوندي.

نقض نعت الحكمة لابن الراوندي.

نقض التاج على ابن الراوندي، وهو السبك.

نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي[1]

---

(١) قارن نص الطوسي (فهرست كتب الشيعة، قبل).

(٤)

[ص ١٤١[١٠]، في الحديث عن هشام بن الحكم]

حكى[١١] ابن الروندي عن هشام أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تـشابهاً ما بوجه من الوجوه، ولولا ذلك لما دلت عليه[١١].

(انظر أيضاً جار الله، المعتزلة، نفس الموضوع السابق، ولقد أساء ترجمة النص)، أما رأي جار الله (أيضاً، نفس الموضع) فليس بصحيح. وقد درس مقولة الجاحظ هذه الأستاذ Carlo Alfonso Nallino في بحث له بالإيطالية Di una strana opinione attribuita ad al-Gâhiz introno al-Corano degli studi orientali, 1916, vii, pp. 421-8 (ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «فكرة غريبة منسوبة للجاحظ عن القرآن» ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦، ص ٢١٠ ـ ٢١٧].

(١٠) قارن ط. الخانجي، وترجمة الأستاذ Haarbrücher (Op. cit., ii, p. 389).

(١١) قارن أيضاً الأستاذ Nyberg، مقدمة كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ = Le Livre du Triomphe, p. xxxv.

٦ (٣/٢٧)

ابن شهر اشوب، رشيد الدين أبو جعفر محمد بن علي السروي المازندراني، (ت ٥٨٨/ ١١٩٢):

- معالم العلماء،

تحقيق الأستاذ عباس إقبال،

طهران ١٩٣٤/١٣٥٣.

(١)

[ص ٦ برقم ٣٦]

إسماعيل بن علي بن اسحق بن أبي سهل بن نوبخت، أبو سهل البغدادي... [من كتبه]...

[ص ٧]

الردّ على ابن الراوندي.

نقض نعت الحكمة لابن الراوندي.

نقض التاج على ابن الراوندي، وهو السبك.

نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي(١).

(١) قارن نص الطوسي (فهرست كتب الشيعة، قبل).

(٢)

[ص ١٢٥ برقم ٩١٩]

وأبو عيسى (الوراق)[٢] مطعون فيه. وقال المرتضى في كتاب الشّافي[٣] أنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الريوندي[٤].

(٣)

[ص ١٣١ برقم ٩٧٦]

ابن الراوندي مطعون فيه جداً. وقال المرتضى في كتاب الشّافي أنه عمل الكتب التي شنع بها عليه مغالظة[٥] للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقضها. وكان يتبرأ منها تبرأً[٦] ظاهراً، وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره.

وله كتب سداد مثل الإمامة والعروس.

---

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) يراجع نص الشافعي (قبل).

(٤) كذا (!) في الأصل، مع أن المؤلف أشار له قبل بابن الراوندي كحاله فيما بعد، فلاحظ.

(٥) في الشافعي: «مغالطة» وهو الصحيح.

(٦) في الأصل: «تبرءا»، وهو غلط.

٦ (٤/٢٨)

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي ابن عبد الله الحنبلي (ت ١٢٠١/٥٩٧):

- المنتظم في التاريخ.

(١)

[جـ ٦، ط. حيدر آباد ١٩٣٨، ص ٩٩ - ١٠٥ تحت سنة ٢٩٨ هـ ونشر الأستاذ (H. H. Ritter) ترجمة ابن الريوندي هذه في سنة ١٩٢٩ مع ترجمة ألمانية للنص تحت عنوان

"Philologika vi, Ibn al-Gauzis Bericht uber Ibn ar-Rêwendî, in: Der Islam, vol. xix, p. I. ff.

[ص ٩٩ = P.2]

أحمد بن يحيى بن إسحاق

أبو الحسين الريوندي[1]، الملحد الزنديق، وإنما[2] ذكرته ليعرف قدر كفره، فإنه معتمد الملاحدة والزنادقة.

ويذكر أن أباه كان يهودياً، وأسلم هو. فكان بعض اليهود يقول للمسلمين: لا يفسدنّ عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة، فعلم أبو الحسين اليهود وقال: قولوا عن موسى أنه قال لا نبي بعدي.

وأنبأنا محمد بن أبي طاهر البزاز، قال: أنبأنا علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه، قال: كان ابن الريوندي يلازم الرافضة وأهل الإلحاد، فإذا عوتب، قال إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم كاشف وناظر.

---

(١) كذا في الأصلين، وهذه أول مرة يرد اسمه صحيحاً بهذا الرسم، تراجع أطروحتي: Op. cit., ch. i.p. 2 ff, note.

(٢) في ط. حيدر آباد: قال المؤلف وإنما، وقرأها الأستاذ (Ritter): قال مؤلفه وإنما، وكلتا الإضافتين عن مخطوط كوبريلي وليستا في بقية النسخ التي لدى الناشرين (!).

قال المصنف: وقد كنت أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت ما لم يخطر مثله على قلب أن يقوله عاقل. وقعت على[٣] كتبه، فمنها: نعت الحكمة، وكتاب [P. 3] قضيب الذهب، وكتاب الزمرد، وكتاب التاج، وكتاب الدامغ، وكتاب الفريد، وكتاب إمامة المفضول. وقد نقض عليه هذه الكتب جماعة، فأما كتاب نعت الحكمة وكتاب قضيب الذهب وكتاب التاج وكتاب الزمرد و(كتاب)[٤] الدامغ، فنقضها عليه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. وقد نقض عليه، أيضاً، كتاب الزمرد [ص ١٠٠] أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، ونقض عليه، أيضاً، كتاب إمامة المفضول.

وقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق، الملحد أيضاً، يتراميان بكتاب الزمرد، ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه. وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن.

وأما كتاب الفريد، فنقضه عليه أبو هاشم عبد السلام بن (أبي)[٥] علي الجبائي.

قال المؤلف: ورأيت بخط أبي الوفاء بن[٦] عقيل، قال: كان الخبيث ابن الريوندي قد سمى كتابه، الذي اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة على اعتراض مثله من الملحدين، كتاب الزمرد. فأخذ أبو علي الجبائي[٧] يعيبه في تسميته بالزمرد، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها، والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم، فأزرى عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد إعارة له اسم النفيس من الجواهر.

قال ابن عقيل: فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك، مما هو أخبث مما ظنه أبو علي، فقال: إن للزمرد خاصة هي أنه

---

(٣) تبعاً لقراءة الأستاذ (Ritter): إلى.

(٤) ليست في الأصلين.

(٥) ليست في الأصلين، والنص بدونها غير صحيح.

(٦) في ط.حيدر آباد: ابن، وتبعاً للأستاذ (Ritter) الوفا ابن.

(٧) قرأها الأستاذ (Ritter): الجبائي (!)، وأحسبها غلطاً مطبعياً، قارن الترجمة الألمانية للنص، Ibidem, p. 10, 1.30.

إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عميت. قال: فكان قصدي أن الشبه[٨] التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين! فاعتقد[٩] ما أورده عاملاً في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في حدق الحيات، فانظروا في استقصائه في الازدراء بالشرائع.

قال ابن عقيل: وعجبي كيف [P. 4] عاش، وقد صنف الدامغ، يزعم أنه قد دمغ به القرآن، والزمرد يرزي به على النبوات، ثم لا يقتل! وكم قد قتل لص في غير نصاب ولا هتك حرز، وإنما سلم مدة وعاش لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، بل في القلوب شكوك وشبهات، وإلا فلما صدق إيمان بعض الصحابة قتل أباه. ومن[١٠] بلهه تتبعه للقرآن، وقد مر على مسامع سادات العرب، فدهش الكل منه وعجز الفصحاء عنه، فطمع هو، مع[١١] جهله باللغة[١٢]، أن يستدرك عليهم، فأبان عن فضيحته[١٣]

قال المصنف[١٤]: وقد نظرت في كتاب الزمرد، فرأيت فيه الهذيان البارد الذي لا يتعلق بشبهة[١٥] حتى أنه قال فيه: نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾[١٦]، في نظائر[١٧] لهذا شبه[١٨]

---

(٨) في ط. حيدر آباد: الشبهة.

(٩) أي: ابن الريوندي.

(١٠) من هنا وحتى آخر الفقرة لم يعتبره الأستاذ (Ritter) من أصل كلام ابن عقيل ويحسبانه لابن الجوزي (؟).

(١١) في ط.حيدر آباد: من، وقد أهمل الناشر في الهامش (٤) قراءة مخطوط كوبريلي: مع.

(١٢) هذا ليس بصحيح، فابن الريوندي كان عالماً باللغة، يراجع نص ابن حيان التوحيدي من البصائر والذخائر، قبل، كذلك قارن أطروحتي Op. cit., pp. 55-56.

(١٣) يقارن نص فخر الدين الرازي من كتاب نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، بعد.

(١٤) تبعاً للأستاذ (Ritter): مؤلفه، وقد أهمل في الهامش (٦) «المصنف» مع ورودها في نسختي أيا صوفيا وفيض الله.

(١٥) في ط. حيدر آباد: بشبهه.

(١٦) القرآن، الكوثر ١/١٠٨.

(١٧) قرأها الأستاذ (Ritter): نظاير.

(١٨) وقد أهمل الأستاذ (Ritter) في الهامش (٩) قراءتي مخطوطي أيا صوفيا وفيض الله: يشبه، والأخيرة ظهرت في ط. حيدر آباد دون الإشارة إلى اختلاف في قراءتها (!).

المصنف. وفيه: أن الأنبياء وقعوا [ص ١٠١] بطلسمات [تجذب كما][١٩] أن المغناطيس يجذب.

وهذا كلام ينبغي أن يستحي[٢٠] من ذكره، فإن العقاقير قد عرفت أمورها وجربت، فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من[٢١] كان أنظر منهم؟ ثم أن المغناطيس يجذب ولا يرد، ونبينا - عليه السلام - دعا شجرة وردها.

قال (ابن الريوندي)[٢٢]: وقوله (ـ صلى الله عليه وسلم ـ ٢٢) لعمار «تقتلك الفئة الباغية»[٢٣] فإن المنجم يقول مثل هذا. فقيل له: إنما يعرف مثل هذا المنجم إذا عرف المولد وأخذ الطالع، ثم قد لا يصيب ـ وقد أخبر نبينا ـ عليه السلام ـ بخبر غيب، فكان كما قال.

ثم أخذ يعيب القرآن، ويدعي فيه لحناً، واستدرك ذلك[٢٤] الخلف، بزعمه، على الأعادي الفصحاء الذين سلموا لفصاحته.

قال أبو علي الجبائي: قرأت كتاب[٢٥] الملحد الجاهل السفيه ابن الريوندي، فلم أجد فيه[٢٥] إلا السفه والكذب والافتراء. قال: وقد وضع

---

(١٩) ليست في ط. حيدر آباد، وهي من إضافات الأستاذ (Ritter)، ولا يستقيم بدونها النص.

(٢٠) في ط. حيدر آباد: يستحيا.

(٢١) في ط. حيدر آباد: عمن.

(٢٢) ليست في الأصلين.

(٢٣) هذا الحديث متواتر في المصادر الإسلامية الأولى، ينظر الأستاذ A. J. Wensinck تقتلك. Concordance et indices de la Tradition Musulmane, s. v.
وقد أورد أستاذنا الدكتور الشيبي هذه المصادر في الصلة بين التصوف والتشيع، ط. أولى، جـ ١، ص ٣٤ ـ ٣٥، تعليق ١٢٩ [= ط. ثانية، ص ٣٩، تعليق ٣]. وراجع، حول ظروف وبواعث هذه النبوءة، سيرة ابن هشام، ط. أوروبا، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧، طبقات ابن سعد، ط. ليدن، جـ ٣ قسم ١، ص ١٨٠.

(٢٤) في ط. حيدر آباد: ذاك، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (١٢) على النص [= مخطوط أيا صوفيا].

(٢٥-٢٥) كذا في الأصلين، والسياق يقتضي التعميم، كما يفهم بعد من النص، فالجبائي في معرض الإشارة إلى مؤلفات ابن الريوندي، من هنا لا أرى «كتاب» و«فيه» تعودان على كتاب الزمرد المذكور قبل، بل الصحيح، كما أرى، أن تقرأ العبارة: قرأت كتب... فيها... إلخ! فكتاب الزمرد سيذكر بعد كأحد الكتب التي يشير إليها الجبائي.

كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر،[٢٦] وفي الردّ على مذهب أهل التوحيد. ووضع [P. 5] كتاباً في الطعن على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وسماه الزمرد، وشتم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في سبعة عشر موضعاً من[٢٧] كتابه، ونسبه إلى الكذب، وطعن في القرآن. ووضع كتاباً لليهود والنصارى على المسلمين يحتج لهم فيه في إبطال النبوة للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه عن الإسلام.

وقال [٢٨]أبو هاشم بن (أبي علي) الجبائي[٢٨]: ابتدأ ابن الريوندي

---

(٢٦) كذا في الأصلين، والأصوب لو قرئت: «أهل الدهر» أو «الدهرية» (؟).

(٢٧) في ط. حيدر آباد: في، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (٢) [= مخطوط أيا صوفيا].

(٢٨) أثبت الأستاذ (Ritter) في النص (أبو هاشم) [تبعاً لمخطوط كوبريلي] وأهمل في هامش (٥) قراءة «ابن الجبائي» في مخطوطتي أيا صوفيا وفيض الله. وفي ط. حيدر آباد: ابن الجبائي، ولا إشارة لاختلاف بين النسخ (!). وقد مر بنا، قبل في مطلع النص، أن الذي رد على كتاب الفريد إنما هو أبو هاشم بن أبي علي الجبائي، ولم أر إثبات «أبو هاشم» وحدها أو «ابن الجبائي» من جهة أخرى، بل عملت على وحدة قراءة مخطوطات الأصلين مع إضافة «أبي علي» ليستقيم النص بكامل الاسم دون بتره. ولتأييد زعمنا بأن الذي رد على كتاب الفريد إنما هو أبو هاشم وليس ما قد يتبادر للذهن من أنه أبوه أبو علي، يراجع نص ابن المرتضى من طبقات المعتزلة، بعد، كذلك قارن الأستاذ Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار للخياط، ص ٣٥ برقم ١٤ [يتابع الأستاذ Houtsma: الفرند، راجع نص البلخي عند ابن النديم في الفهرست، قبل، والأستاذ عباس إقبال، خاندان نوبختي، ص ٩٣، والأستاذ (Kraus, R. S. O., vol. xiv, pp. 392, 365) [= بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٤، ١٦٨]. وليس من الصحة في شيء زعم الأستاذ (Max Horten) [انظر كتابه: Die Philolophischen Systeme der spekulatiben Theol. Im Islam, p. 350 من أن كتاب الفريد إنما ألفه ابن الريوندي كنقض وهجوم على أبي هاشم الجبائي (!)، فأقواله في هذا الشأن مشكوك فيها كل الشك [يراجع الأستاذ (Kraus, R. S. O., xiv, p. 371, note) = بدوي: من تاريخ الإلحاد، ص ١٧٦ تعليق ٢، تبعاً للأستاذ H. H. Shaeder, Orientaliche Literatur.Zeitung فليس من الصحيح «أن الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندي هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندي ضدهم».

كلامه في كتاب الفريد فقال: إنَّ المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالكتاب الذي أتى به وتحدى (الفصحاء)[٢٩] به، فلم يقدروا على معارضته. قال: فيقال لهم: غلطتم وغلبت العصبية على قلوبكم، أخبرونا، لو ادعى مدع لمن تقدم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن وقال الدليل على صدق بطليموس واقليدس فيما ادعيا أن صاحب اقليدس جاء به فادعى أن الخلق يعجزون عنه، لكانت ثبتت نبوته. قلنا: قد يكون في[٣٠] زمن اقليدس من هو أعرف منه، وإنما شاع كتابه بعده، ولو أجمع أرباب علمه، لجمعوا مثله، ثم لو كان نبياً بكتابه، لم يقدح ذلك في دلالة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ[٣١]

وذكر[٣٢] في كتاب نعت الحكمة تقبيح اعتقاد من يعتقد أنّ أهل النار يخلدون، وقال: لا نفع لهم في ذلك [ص ١٠٢] ولا للخالق، والحكيم لا يفعل شيئاً لا نفع فيه. وهذا جهل منه، فإنه يريد بهذا تعليل أفعال الخالق ـ سبحانه ـ وأفعاله لا تعلل، لأنّ حكمته فوق العقل المعلل، ثم يلزمه٣٢) هذا بتعذيبهم ساعة[٣٣].

وقال أبو عليّ الجبّائي: كان السلطان قد طلب أبا عيسى الوراق وابن الريوندي. فأما الوراق فأخذ، فحبس[٣٤]، ومات في السجن. وأما ابن

---

(٢٩) ليست في الأصلين، ويستقيم بها النص بعد.

(٣٠) في ط. حيدر آباد: من، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في الهامش (١١) [= مخطوطتا أيا صوفيا وفيض الله].

(٣١) قراءة الأستاذ (Ritter): صلعم.

(٣٢) ابن الريوندي.

(٣٣) أن من المحتمل أن تكون هذه الفقرة من النص المقتبس عن أبي هاشم، لكن المشهور أن أباه أبا علي هو الذي عني بالرد على كتاب نعت الحكمة [يراجع قبل مطلع النص]، فهل هذه الشذرة من رد الجبائي الأب اقتبسها الابن في معرض رده (في الفقرة السابقة) على كتاب الفريد. إن فحص النص الذي بين أيدينا لا يؤيد ذلك، فالفقرة لا تتعلق سياقاً بموضوع الفقرة السابقة. من هنا، أميل إلى اعتبار هذه الفقرة منقولة من رد أبي علي على كتاب نعت الحكمة.

(٣٤) في ط. حيدر آباد: وحبس، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (١٥) [= مخطوط فيض الله].

الريوندي، فإنه هرب إلى ابن[٣٥] لاوي اليهودي، ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ[٣٦] وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلاّ أياماً يسيرة حتى مرض ومات.

(٢)

[P. 6]

قال المصنف:[٣٧] وقد ذكر في كتاب[٣٨] الدامغ أشياء تقشعر منها الجلود. غير أني آثرت أن أذكر منها طرفاً ليعرف[٣٩] مكان هذا الملحد من الكفر، ويستعاذ بالله ـ سبحانه ـ من الخذلان. فمن ذلك أنه قال في الخالق ـ تعالى عن ذلك ـ: من ليس عنده الدواء للداء إلاّ القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى[٤٠] كتاب ورسول؟ وهذا قول جاهل بالله؟ لأنه لا يوصف بالحنق، ولا بالحاجة، ولا عاقب حتى أنذر.

وقال ووجدناه[٤١] يزعم أنه يعلم الغيب، فيقول:

﴿وَمَا تَسْقُطُ[٤٢] مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [٤٣]، ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى

---

(٣٥) «ابن» ساقطة من نشرة الأستاذ (Ritter)، كذلك قارن ترجمته الألمانية Ibidem, p. 13, 1.25.

(٣٦) تبعاً للأستاذ (Ritter): صلعم.

(٣٧) «إلا» ساقطة من ط. حيدر آباد يقارن نص العباس من معاهد التنصيص، بعد. [= مخطوطاً أيا صوفيا وفيض الله]. وفي ط. حيدر آباد: وقال المصنف، وقد أهمل الناشر «المؤلف» في هامش (١) [= مخطوط كوبريلي]، ولم يشر لاختلاف النسخ في قراءة «وقال»!

(٣٨) قراءة الأستاذ (Ritter): كتابه [تبعاً لمخطوط كوبريلي]، وقد أهمل «كتاب» [= مخطوطاً أيا صوفيا وفيض الله] في هامش (٢). وناشر ط. حيدر آباد لم يشر هنا لاختلاف بين النسخ.

(٣٩) كذا في ط.حيدر آباد، ولا اختلاف بين النسخ. وتبعاً للأستاذ (Ritter): ليعلم، ولم يشر إلى اختلاف بين النسخ أيضاً (!).

(٤٠) في ط. حيدر آباد: في.

(٤١) الضمير الأول يعود على ابن الريوندي، والثاني يعود على لفظ الجلالة.

(٤٢) في ط. حيدر آباد: يسقط.

(٤٣) القرآن، الأنعام ٦/٥٩.

﴿كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾[٤٤]. وهذا جهل منه بالتفسير ولغة العرب، وإنما المعنى ليظهر ما علمناه، ومثله ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾[٤٥]، أي نعلم ذلك واقعاً. وقال بعض العلماء: حتى يعلم أنبياؤنا والمؤمنون به.

وقال في قوله: ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[٤٦]، أي ضعف له، وقد أخرج آدم وأذلّ خلقاًوهذا تغفل منه، لأن كيد إبليس تسويل بلا حجة، والحجج ترده، ولهذا كان ضعيفاً، فلما مالت الطباع إليه، أثر وفعل.

وقال: لم يقم بحساب ستة تكلم بها في الجملة، فلما صار إلى التفاريق، وجدناه قد غلط باثنين[٤٧]، وهو قوله: ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾[٤٨] ثم قال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾[٤٩]، ثم قال: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾[٥٠]. وعدها[٥١] هذا المغفل ثمانية، ولو نظر في أقوال العلماء لعلم أن المعنى في تتمة أربعة أيام[٥٢]

وقال في قوله: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا[٥٣] تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾[٥٤]، وقد

---

(٤٤) القرآن، البقرة ١٤٣/٢.

(٤٥) أيضاً، محمد ٣١/٤٧.

(٤٦) أيضاً، النساء ٧٦/٤.

(٤٧) قرأها الأستاذ (Ritter): بائنتين، ولم يشر إلى اختلاف في النسخ.

(٤٨) القرآن، فصلت ٩/٤١.

(٤٩) أيضاً، نفس المكان ١٠/٤١.

(٥٠) أيضاً، نفس المكان ١٢/٤١

(٥١) في ط. حيدر آباد: فعدها، وقد أهملها الأستاذ (Ritter) في هامش (١٤) [= مخطوطاً أيا صوفيا وفيض الله].

(٥٢) يقارن فيما يتصل بالآيات الواردة في هذه الفقرة والتي قبلها، ما ذكره فخر الدين الرازي من نص نها الإيجاز، قبل.

(٥٣) في ط. حيدر آباد: أن لا.

(٥٤) القرآن، طه ١١٨/٢٠.

جاع «هو»[٥٥] وعري! وهذا المغفل ما فهم أنّ الأمر مشروط بالوفاء بما عوهد عليه من قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبَا [ص ١٠٣] هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ [P. 7] فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [٥٦].

وقال في قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾[٥٧]، ثم قال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾[٥٨]، فأعظم الخطوب[٥٩] ذكره الرحمة مضمومة[٦٠] إلى إهلاكهم! وهذا الأبله ما علم أنه لما وصف نفسه بالمعاقبة للمذنبين، فانزعجت القلوب، ضمّ إلى ذلك ذكر الرحمة بالحلم عن العصاة، والإمهال والمسامحة في أكثر الكسب.

قال: ونراه يفتخر بالمكر والخداع[٦١]! وهذا[٦٢] المسكين قد نسب المعنى[٦٣] إلى الافتخار، ولم[٦٤] يفهم أن معنى مكره جزاء الماكرين.

قال: ومن الكذب قوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا

---

(٥٥) ليست في الأصلين.

(٥٦) القرآن، البقرة ٣٥/٢. و«فتكونا من الظالمين» ساقط من نشرة الأستاذ (Ritter).

(٥٧) أيضاً، الكهف ٥٧/١٨. و«أن يفقهوه» ساقط من نشرة الأستاذ (Ritter)، وقد أهملها في هامش (١) وهي من إضافات نسخة كوبريلي.

(٥٨) أيضاً، نفس المكان ٥٨/١٨. و«ذو الرحمة» ساقط من الأصلين، وذكر الرحمة، بعد، يقتضي ظهورها في الآية.

(٥٩) قرأها الأستاذ (Ritter) «والخطوب»، ولا نعرفها!

(٦٠) في ط. حيدر آباد: مضموماً.

(٦١) إشارة ابن الريوندي إلى وصف اله نفسه بالمكر في أكثر من موضع في القرآن، ومن ذلك قوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [آل عمران ٥٤/٣]، وقوله: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال ٣٠/٨]، وقوله: ﴿وَمَكَرُوا۟ مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل ٥٠/٢٧] - تراجع للاستفاضة مادة «مكر» من مصباح الأخوان لتحريات القرآن، ط. اسطنبول ١٩٠٤/١٣٢٢، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

(٦٢) قرأها الأستاذ (Ritter): وهو.

(٦٣) قرأها الأستاذ (Ritter): الغنى [كذا!]، ولا تستقيم.

(٦٤) أهملها الأستاذ (Ritter) في الهامش (٢) وناشر ط. حيدر آباد في الهامش (٢)، وأثبتنا: ولا.

﴿لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ[٦٥] ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ[٦٦]﴾[٦٧]، وهذا كان قبل تصوير آدم. وهذا الأحمق، لو طالع أقوال العلماء وفهم سعة اللغة، علم أن المعنى خلقنا آدم وصورناه، كقوله: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلْمَآءُ حَمَلْنَـٰكُمْ فِى ٱلْجَارِيَةِ﴾[٦٨]

قال[٦٩]: ومن فاحش ظلمه قوله: «كلما نضجت جودهم بدلناهم جلوداً غيرها»[٧٠] فعذب جلوداً لم تعصه! وهذا الأحمق لا يفهم أن الجلد آلة للتعذيب، فهو كالحطب، يحرق لإنضاج غيره ولا يقال له أنه معذب، ثم قد[٧١] قال العلماء: إنَّ الجلود الثانية هي الأولى، أعيدت كما يعاد[٧٢] الميت بعد البلى.

قال: وقوله: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[٧٣]، وإنما يكره السؤال رديء[٧٤] السلعة لئلا تقع[٧٥] عليه عين التاجر، فيفتضح! فانظروا إلى عامية هذا الأحمق وجهله. أتراه قال لا تسألوا عن الدليل على صحة قولي؟ إنما كانوا يسألون، فيقول قائلهم من أبي؟ فقال: لا تسألوا عن أشياء[٧٦]، يعني من هذا الجنس. فربما قيل للرجل أبوك فلان، وهو غير أبيه، فافتضح.

---

(٦٥) قرأها الأستاذ (Ritter): للملايكة.

(٦٦) «لآدم» ساقط من نشرة الأستاذ (Ritter).

(٦٧) القرآن، الأعراف ١١/٧.

(٦٨) أيضاً، الحاقة ١١/٦٩.

(٦٩) ظن الأستاذ (Ritter) أن سقطا قد وقع في السياق بين الآية الأخيرة و«قال»، وليس ظنه بصحيح.

(٧٠) القرآن، النساء ٥٦/٤.

(٧١) في ط. حيدر آباد: وقد.

(٧٢) تبعاً للأستاذ (Ritter): كإعادة، وقد أهمل «كما يعاد» في الهامش (٥) [= مخطوطا أيا صوفيا وفيض الله].

(٧٣) القرآن، المائدة ١٠١/٥.

(٧٤) قرأها الأستاذ (Ritter): ردى.

(٧٥) قرأها الأستاذ (Ritter): يقع.

(٧٦) في الآية السابقة.

قال: ولما وصف الجنة، قال: ﴿فِيهَآ ...أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾(٧٧)، وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع(٧٨). وذكر(٧٩) العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس، يفرش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق(٧٩)، و(هو)(٨٠) الغليظ [P. 8] من الديباج(٨١).

قال: ومن تخايل أنه في الجنة، يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط! فانظروا إلى لعب هذا المستهزئ وجهله. ومعلوم [ص ١٠٤] أن الخطاب إنما هو للعرب، وهم يؤثرون ما وصف، كما قال ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾(٨٢) ثم إنما وصف أصول الأشياء الملتذ بها، والقدرة(٨٣) قد تكوّن من اللبن أشياء، كالمطبوخات وغيرها، ومن العسل أشياء، (كالحلاوى)(٨٤) يتحلى بها، ثم قال ــ عز وجل ــ ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾(٨٥)، و(كأنه)(٨٦)

---

(٧٧) القرآن، محمد ١٥/٤٧. وسياق الآية: ﴿أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾.

(٧٨) في ط. حيدر آباد: الجياع. قارن نص العباسي من معاهد التنصيص، بعد، فهناك «الجائع» أيضاً.

(٧٩-٧٩) ورد العسل مرة واحدة في القرآن في سياق الآية السابقة [هامش ٧٨ قبل] ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾. كذلك الزنجبيل، ورد ذكره مرة واحدة في قوله: ﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا﴾ [الإنسان ١٧/٧٦]. أما السندس والاستبرق، فقد ذكرا معاً ثلاث مرات: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ [الكهف ٣١/١٨]، ﴿يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَٰبِلِينَ﴾ [الدخان ٥٣/٤٤]، و﴿عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ [الإنسان ٢١/٧٦]. وينفرد ذكر الاستبرق في الآية الوحيدة: ﴿مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ فُرُشٍۭ بَطَآئِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ [الرحمن ٥٤/٥٥].

(٨٠) ليست في الأصلين. وقارن نص العباسي من معاهد التنصيص، بعد.

(٨١) «من الديباج» ساقط من ط. حيدر آباد.

(٨٢) القرآن، الواقعة ٥٦/ ٢٨ ـ ٢٩.

(٨٣) في ط. حيدر آباد: فالقدرة.

(٨٤) ليست في الأصلين، وقد ظن الأستاذ (Ritter) أن مكانها ناقص في السياق، ولم يصلحه.

(٨٥) القرآن، الزخرف ٧١/٤٣. وفي الأصلين: «تشتهي»، وهو تحريف.

(٨٦) ليست في الأصلين.

قال: أعددت[87] لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر[87]، فوصف ما يعرف ويشتهي، وضمّن ما لا يعرف.

وقال: إنَّه[88] أهلك ثموداً لأجل ناقة[89]، وما قدر ناقة؟ وهذا جهل منه، فإنه إنما أهلكهم لعنادهم وكفرهم في مقابلة المعجزة، لا لإهلاك ناقة.

قال: وقال: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾[90]، ثم قال: ﴿لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ﴾[91]. ولو فهم أن الإسراف الأول في الخطايا دون الشرك، والثاني في الشرك، وما يتعلق بكل آية، كشف[92] معناهما[93]

قال: ووجدناه يفتخر بالفتنة التي ألقاها بينهم، كقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ﴾[94]، و(قوله)[95]: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[96]، ثم أوجب للذين فتنوا المؤمنين عذاب الأبد[97]! وهذا الجاهل لا يدري أن الفتنة كلمة يختلف معناها في القرآن، فالفتنة الابتلاء، كالآية الأولى، والفتنة الإحراق كقوله: ﴿فَتَنُواْ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[97].

(٨٧-٨٧) في ط. حيدر آباد هذه العبارة محصورة بين قوسين، فكأنَّ الناشر ظنها آية من القرآن (أ).

(٨٨) في ط. حيدر آباد: إنما.

(٨٩) قارن القرآن، الأعراف ٧/٧٢، هود ١١/٦٤، الإسراء ١٧/٥٩، الشعراء ٢٦/١٥٥، القمر ٥٤/٢٧، الشمس ٩١/١٣.

(٩٠) أيضاً، الزمر ٣٩/٥٣.

(٩١) أيضاً، غافر ٤٠/٢٨.

(٩٢) في ط. حيدر آباد: يكشف.

(٩٣) في ط. حيدر آباد: معناه. وقرأها الأستاذ (Ritter): معناها. والسياق يقتضي «معناهما» لاختلاف الإسرافين.

(٩٤) القرآن، الأنعام ٦/٥٣، ووردت في الأصلين «ولقد» مكان «كذلك»، وهو تحريف.

(٩٥) ليست في الأصلين.

(٩٦) أيضاً، العنكبوت ٢٩/٣.

(٩٧) إشارة إلى قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُواْ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُواْ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ﴾ [البروج ٨٥/١٠].

قال: وقوله ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[98] خبر محال، لأنه ليس كل الناس مسلمين. وكذلك قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[99]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[100]. ولو أن هذا الزنديق طالع التفسير وكلام العرب، لما قال هذا، إنما يتكلم بعاميته وحمقه، وإنما المعنى: له [P. 9] أسلم استسلم، والكل منقاد لما قضى به، وكلّ ذليل[101] لأمره، وهو معنى السجود. ثم قد[102] تطلق العرب لفظ الكل وتريد البعض، كقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[103].

وذكر[104] أشياء من هذا الجنس، مزجها بسوء الأدب، والانبساط القبيح، والذكر للخالق ـ سبحانه وتعالى[105] ـ بما لا يصح أن يذكر به أحد العوام. وما سمعنا أن أحداً عاب الخالق، وانبسط كانبساط هذا اللعين. ويله![106] لو جحد الخالق، كان أصلح له من أن يثبت وجوده ثم يخاصمه ويعيبه وليس في شيء مما قاله شبهة فضلاً عن حجة فتذكر ويجاب عنها، وإنما هو خذلان، فضحه الله ـ تعالى ـ به في الدنيا، والله ـ تعالى ـ (سوف)[107] يقابله يوم القيامة مقابلة [ص ١٠٥] تزيد على مقابلة إبليس! (فإن إبليس)[108] وإن خالف احترم[109] في الخطاب، كقوله «بعزتك»[110]، ولم يواجه بسوء أدب، كما واجه هذا اللعين[111] جمع

---

(٩٨) القرآن، آل عمران ٨٣/٣، وتمام الآية: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾.

(٩٩) أيضاً، الإسراء ٤٤/١٧.

(١٠٠) أيضاً، النحل ٤٩/١٦.

(١٠١) قرأها الأستاذ (Ritter): دليل، ولا تستقيم.

(١٠٢) «قد» ساقطة من نشرة الأستاذ (Ritter).

(١٠٣) القرآن، الأحقاف ٢٥/٤٦

(١٠٤) في ط. حيدر آباد: وقد ذكر.

(١٠٥) «وتعالى» ساقطة من نشرة الأستاذ (Ritter).

(١٠٦) في ط. حيدر آباد: ويلمه، وهو تصحيف.

(١٠٧) ليست في الأصلين.

(١٠٨) زيادة اقترحها الأستاذ (Ritter)، وبها يستقيم النص.

(١٠٩) في ط. حيدر آباد: لكنه احترم.

(١١٠) القرآن، ص ٨٢/٣٨، وتمام الآية: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

الله[112] بينهما، وزاد هذا[113] من العذاب.

وقد حكينا عن الجبّائي أن ابن الريوندي مرض، فمات[114].

ورأيت بخط ابن عقيل:[115] ووجدت في تعليق محقق من أهل العلم، أن ابن الريوندي مات وهو ابن ست وثلاثين[116] سنة، مع ما انتهى إليه من التوغل في المخازي. لعنه الله![117].

---

(١١١) في نشرة الأستاذ (Ritter): للعين.

(١١٢) «الله» ليست في نشرة الأستاذ (Ritter).

(١١٣) أي: ابن الريوندي.

(١١٤) في ط. حيدر آباد: ومات.

(١١٥) انظر قوله: «طلبه» في مطلع النص. و«صلبه» هكذا أمامنا في أكثر النصوص إنما هو تحريف وتصحيف لـ «طلبه».

(١١٦) في نشرة الأستاذ (Ritter): ٦٦، وقد أهمل في هامش (٩) قراءتين أخريين، هما: ٦٢ و٣٦.

(١١٧) «لعنه الله» مكررة في ط. حيدر آباد. وقد علق، هنا، ناشرها، في الهامش (١)، بقوله:

«في تاريخ ابن خلكان في ترجمة الريوندي [كذا!] توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق التغلبي [الصحيح: الثعلبي] وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة. وذكر في البستان أنه توفي سنة خمسين، والله أعلم. وفي لسان الميزان [لابن حجر العسقلاني] أنه توفي سنة ٢٩٨، ثم نقل عن المسعودي أنه توفي سنة ٥٠ [يراجع تعليق ٥ على نص ابن حجر من لسان الميزان، بعد]. وأظن قولهم سنة ٣٩٨ [الصحيح: ٢٩٨] خطأ، وكأنها كانت ٢٤٨ فتحرفت. والدليل على ذلك، أن المؤلف [= ابن الجوزي] قدم في أول الترجمة أن الريوندي [كذا!] كان يترامى هو ومحمد بن هرون الوراق بكتاب الزمرد. وهذا صريح في تعاصرهما. أيضاً. ومحمد بن هرون [الوراق] توفي سنة ٢٤٧ كما في لسان الميزان [كذلك قارن المسعودي في مروج الذهب]، فلو كانت وفاة ابن الريوندي سنة ٢٩٨، وعمره أربعون، أو دونها، لكان إنما ولد بعد محمد بن هرون [الوراق] بأكثر من عشر سنين! هذا، وفي ترجمة الريوندي من فهرست ابن النديم أنه نقض على نفسه أكثر كتبه الكفريات، قال [= البلخي]: وقد حكي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه، وتنحيتهم إياه من مجالسهم. والله أعلم.

[جـ ٨، ط. حيدر آباد ١٩٣٩، ص ١٨٥ من ترجمة أبي العلاء المعري. وقد أعاد نشر هذه الترجمة الدكتور طه حسين وجماعته في «تعريف القدماء بأبي العلاء»، ط. القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤، والنص هناك يقع في ص ٢٠ ـ ٢١].

ونقلت من خط أبي الوفاء بن عقيل أنه قال:

من العجائب أن المعري أظهر ما أظهر من الكفر البارد......... وهذا ابن الريوندي(١١٨) وأبو حيان، ما فيهم إلا من قد انكشف من كلامه سقم في دينه، يكثر التحميد والتقديس، ويدس في أثناء ذلك المحن.

قال ابن عقيل:

وما سلم هؤلاء من القتل إلا لأن إيمان الأكثرين(١١٩) ما صفا، بل في قلوبهم شكوك تختلج، وشكوك تعتلج، مكتومة أما لترجح الإيمان في القلوب، أو مخافة الإنكار من الجمهور، فلما نطق ناطق شبهاتهم أصغوا إليه...

---

(١١٨) علق محققو «تعريف القدماء بأبي العلاء»، هامش (٣)، هنا بقولهم: «هو أحمد ابن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتكلم، منسوب إلى راوند: قرية من قرى قاسان (بالمهملة)، وقد ضبطت في الأنساب [للمسعاني]، و[معجم البلدان لـ] ياقوت، والوفيات [لابن خلكان]، والبداية [والنهاية لابن كثير] بألف بعد الراء. لكن جرى ابن الجوزي، كما جاء في الأصلين [= مخطوط أيا صوفيا وط. حيدر آباد]، وفي ترجمة لابن الراوندي في المنتظم [= تحت وفيات سنة ٢٩٨] ـ على أن يرسمه: «الريوندي» بالياء بعد الراء. وقد فرق ياقوت [في معجم البلدان] بين راوند التي هي بناحية قاسان، وريوند التي بناحية نيسابور. أما ابن خلكان فجعل البلدين بألف بعد الراء، ولم يصرح ابن الجوزي بنسبته إلى أحدهما. وفي وفاته خلاف، جعله ابن الجوزي في وفيات ٢٩٨، والذهبي [في العبر] في سنة ٣٠٠، و[ابن العماد] صاحب الشذرات في ٣٠١. ووهم ابن خلكان، فجعل وفاته في سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ [كذا!]».

(١١٩) من الناس.

٦ (٥/٢٩)

ابن الجوزي،

ـ أخبار الحمقى والمغفلين،

ط. علي الخاقاني، بغداد ١٣٨٦/١٩٦٦، ص ٩٧، ١١٠.

وط. كاظم المظفر، النجف ١٣٨٦/ ١٩٦٦، ص ٥٢ ـ ٥٣، ٦٥.

وما رأيت من غير[1] إبليس، وزاد عليه في الجنون والتغفل، مثل أبي الحسين بن الراوندي[2] فإن له كتباً يرزي فيها على الأنبياء ــ عليهم السلام ــ ويشتمهم. ثم عمل كتاباً يرد فيه على القرآن ويبين أن فيه لحناً. وقد علم أن هذا الكتاب العزيز قد عاداه خلق كثير، ما فيهم من تعرض لذلك منه ولا قدر، فاستدرك هو بزعمه على الفصحاء كلهم! ثم عمل كتاب الدامغ، فأنا استعظم أن أذكر بعض ما ذكر فيه من التعريض للرد على الخالق ــ سبحانه ــ وذكره إياه بأقبح ما يذكر آدميّ، مثل أن يقول منه الظلم، ومنه الشر، في عبارات أقبح من هذه قد ذكرت بعضها في التاريخ[3]،

---

(١) الخاقاني: غبر (!).

(٢) علق الخاقاني هنا: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي المعروف بالراوندي، من العلماء المتكلمين، اتهم بالإلحاد والزندقة. ولد عام ٢٠٥هـ وتوفي برحبة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل ببغداد عام ٢٩٨هـ». خلف أكثر من مائة واثني عشر كتاباً، منها:

١ ـ فضيحة المعتزلة.

٢ ـ التاج.

٣ ـ الزمرد.

٤ ـ قضيب الذهب.

٥ ـ نعت الحكمة.

(٣) علق المظفر هنا: يقصد كتابه المنتظم، فقد أورد فيه مقتطفات من كتابي ابن الراوندي: الدامغ والزمرد والرد عليهما. كما رد على ابن الراوندي، أيضاً، في كتابه لآخر تلبيس إبليس.

[راجع قبل نص المنتظم، وقارن بعد نص تلبيس إبليس]

فالعجب ممن يعترض على الخالق بعد إثباته! فأما الجاحد، فقد استراح، أنراه خلق لهؤلاء عقولاً كاملة، وفي صفاته هو نقص؟ تعالى الله عن تغفيل هؤلاء.

قال (محمد بن عبد الله الحضرمي)(٤): حدثني أبو الحسين أحمد ابن يحيى،(٥)، قال: مررت بشيخ في حجره مصحف، وهو يقرأ «ولله ميزاب السموات والأرض»، فقلت: يا شيخ ما معنى «ولله ميزاب السموات والأرض»؟ قال: هذا المطر الذي تراه! فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان بتفسير، يا هذا، إنما هو ﴿مِيرَاثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(٦). فقال: اللهم اغفر لي، أنا منذ أربعين سنة أقرؤها، وهي في مصحفي هكذا(٧)!

---

(٤) يراجع الخاقاني، ص ١٠٩ س ٣ من أسفل، وقارن المظفر، ص ٦٥، س ٣. والحكاية هذه وردت قبل عند ابن النديم تبعاً لأبي القاسم البلخي.

(٥) خلط الخاقاني بينه وبين أحمد بن يحيى بن زهير، قارن نشرته ص ١٢١ و٢٤٧ ب س ١ من أسفل.

(٦) القرآن، آل عمران ٣/١٨٠، الحديد ٥٧/١٠.

(٧) Cf. Houtsma, Zum Kitâb al-Fihrist, in: W. Z. K. M., Vienna 1889, vol, iv, (Arabic Text), p. 224

٦ (٦/٣٠)

ابن الجوزي،

تلبيس ابليس [= نقد العلم والعلماء]،

ط. القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨، ص ٦٧، ١١١ ـ ١١٢[١].

[ص ٦٨] [في الكلام على جاحدي النبوات].

قال أبو الوفاء علي بن عقيل ـ رضي الله عنه ـ صبئت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق، وثبوت الشرائع بين الخلق، والامتثال لأوامرها ـ كابن الراونديّ ومن شاكله كأبي العلاء[٢].

[في نقد مذهب الباطنية]

[ص ١١١] وكم[٣] من زنديق في قلبه حقد على الإسلام، خرج، فبالغ، واجتهد، فزخرف دعاوى يلقى بها من يصحبه، وكان غور مقصده في الاعتقاد الانسلال من ربقة الدين وفي العمل نيل الملذات واستباحة المحظورات. فمنهم بابك الخرميّ... ثم القرامطة وصاحب الزنج... ومنهم من لم يبرح على تعشيره[٤] ففاتته الدنيا والآخرة مثل ابن الراوندي والمعريّ.

أنبأنا محمد بن أبي طاهر، عن أبي القاسم علي بن المحسن التنوخي، عن أبيه، قال: كان ابن الراونديّ ملازم[٥] الرافضة وأهل الإلحاد، فإذا

---

(١) تقارن ط. القاهرة الأولى، ١٣٤٠/١٩٢٢، ص ٦٦، ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) فات هذا النص على الدكتور طه حسين وجماعته في «تعريف القدماء بأبي العلاء»، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤، ص ٣٩٠.

(٣) بعض النص التالي نقله الدكتور طه حسين، تعريف، ص ٣٩٠ س ٥ ـ ١٢.

(٤) كذا في الأصل المطبوع، وفي هامش تعريف القدماء: الأوجه «تعشره».

(٥) كذا في الأصل المطبوع، وفي المنتظم [راجع قبل]: يلازم.

عوتب، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم كاشف وناظر.

قال المصنف: من تأمل[٦] حال ابن الراونديّ، وجده من كبار الملحدة، [ص ١١٢] وصنف كتاباً سماه الدامغ، زعم أنه يدمغ به هذه الشريعة، فسبحان من دمغه فأخذه وهو في شرخ الشباب. وكان يعترض على القرآن، ويدعي عليه التناقض وعدم الفصاحة، وهو يعلم أن فصحاء العرب تحيرت عند سماعه، فكيف بالألكن. وأما أبو العلاء المعري، فأشعاره ظاهرة الإلحاد، وكان يبالغ في عداوة الأنبياء، ولم يزل متخبطاً في تعثيره(٤) خائفاً من القتل إلى أن مات بخسرانه...

(٦) علق ناشر تلبيس إبليس هنا: ومن تتبع شعر أبي العلاء المعري وسيرة ابن الراوندي، علم أنهما على جانب عظيم من الإلحاد والزندقة، إلا أن المعري يتستر كثيراً بخلاف ابن الراوندي [في الأصل: الراوندي!]...

٦ (٧/٣١)

السمرقندي، شمس الدين محمد بن محمود بن أشرف الحسيني
(ت حوالي ٦٠٠/١٢٠٣ ـ ٤):[(١)]
ـ كتاب الصحائف الإلهية،
مخطوط باريس، برقم ١٢٤٧، ورقة ٢٠ أ.

[في الحديث عن الروح]

أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ في القلب، هو مذهب ابن الراوندي[(٢)].

(١) وقيل أنه توفي سنة ٧٠٠/١٣٠٠. فالمشهور أنه كان حياً سنة ٦٩٠/١٢٩١، يقارن سركيس، معجم المطبوعات، عمود ١٠٤٦ (ويذكر كتابه الصحائف)، وإسماعيل باشا، هدية العارفين، عمود ١٠٦ (ويذكر كتابين: الصحائف في الكلام، والمعارف شرح [الصحيح: ي شرح] الصحائف).

(٢) لقد وردت هذه العبارة لأول مرة عند الأشعري (راجع نص مقالات الإسلاميين)، وسيرددها فيما بعد الرازي (المحصل)، ونصير الدين الطوسي (تلخيص المحصل) ونجم الدين الكاتبي (مفصل المحصل)، قارن النصوص، بعد.

نصوص
القرن السابع

٧ (١/٣٢)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ١٢٠٩/٦٠٦):

ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز،

القاهرة ١٨٩٩/١٣١٧، ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

[ص ١٦٤]

في الجواب عما قاله بعض الملحدين من أن في القرآن تناقضاً.

اعلمْ أن الكلامين إنما يتناقضان إذا تضمن أحدهما نفي ما أثبته الآخر، أو إثبات ما ينفيه... [ص ١٦٥]... وقد ذكر ابن الراونديّ آيات زعم أنها متناقضة، والشيخ[١] أجاب عنها. فلنذكر بعض ذلك ليستدلّ به على جهل المعترض وركاكة عقله.

زعم[٢] أن قوله ـ تعالى ـ ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾[٣] مناقض لقوله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾[٤] وقوله: ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[٥].

---

(١) «الشيخ»، كذا في الأصل، والمرجح أنه أبو علي الجبائي، قارن نص ابن الجوزي من المنتظم، كذلك انظر: Kraus, R. S. O., xiv, pp. 360-361, 364.

(٢) ابن الريوندي.

(٣) القرآن، الجاثية ١٧/٤٥ وفي الأصل جاءت «فما» على «وما»، وهو تحريف. كذلك قارن في هذا المعنى البقرة ٢١٣/٢، آل عمران ١٩/٣، يونس ٩٣/١٠، والشورى ١٤/٤٢.

(٤) أيضاً، الكهف ٥٧/١٨. وقد ذكر ابن الجوزي اعتراض ابن الريوندي على هذه الآية من قبل، يراجع نص المنتظم (١)، قبل.

(٥) أيضاً، محمد ١٦/٤٧، كذلك قارن الآية ﴿أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَـٰرِهِمْ﴾ [النحل ١٠٨/١٦].

ـ فأجاب الشيخ بأن المراد بالعلم، في الآية الأولى[6]، القرآن، والأدلة دون العلم في نفسه ـ لأنه ـ تعالى ـ [7] أطلق العلم، ولم يقيده، وقد تسمى الحجج علماً، والكتاب علماً: يقال علم أبي حنيفة، وعلم الشافعي، وإذا احتمل ذلك، زال التناقض.

ومنها[8]، أن قوله تعالى ـ (٧) ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾[9] ينقض قوله ـ تعالى ـ (٧) ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَعْمَـٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾[10] فإحدى الآيتين تقتضي[11] أن لا وليّ للكفار، والثانية تقتضي أن لهم ولياً! وأجاب الشيخ بأن قوله ﴿فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ﴾(إنما)[12] المراد به في الآخرة عند إضلال الله لهم بالعقوبة، وأراد بقوله ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ في الدنيا، وتقييده بذكر ﴿ٱلْيَوْمَ﴾ يدلّ على ذلك. وأيضاً، إن كان المراد في وقت واحد، لم يتناقض، لأن المراد: فما لهم من ولي ينفع ويضر، وكون الشيطان لهم ولياً لا يقتضي أن ينفع ويضر.

ومنها، ما ادعاه من أن قوله ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَـٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[13] ينقض قوله ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ﴾[14] وقوله ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَعْمَـٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[15]، فزعم أن يستحوذ

---

(٦) في الأصل: الأولى.

(٧) في الأصل: تعالى.

(٨) أي: اعتراضات ابن الريوندي على آيات القرآن.

(٩) القرآن، الشورى ٤٤/٤٢. كذلك قارن فيما يتصل بهذا المعنى النساء ٨٨/٤، ١٤٣، الأعراف ١٧٨/٧، ١٨٦، الرعد ٣٣/١٣، الإسراء٩٧/١٧، الكهف ١٧/١٨، الزمر ٢٣/٣٩، ٣٦، غافر ٣٣/٤٠، الشورى ٤٦/٤٢.

(١٠) أيضاً، النحل ٦٣/١٦، ولقد وردت في الأصل "فزين" على «زين».

(١١) في الأصل: «يقتضي».

(١٢) ليست في الأصل.

(١٣) القرآن، النساء ٧٦/٤. يراجع نص (١) من المنتظم لابن الجوزي، فهناك ترد هذه الآية بين ما اعترض عليه ابن الريوندي من آيات القرآن.

(١٤) أيضاً، المجادلة ١٩/٥٨.

(١٥) أيضاً، النحل ٥٤/٢٧، والعنكبوت ٣٨/٢٩. و«زين» وردت في الأصل على «مزين»، وهو تحريف.

عليه وعلى قلبه، ويصده عن دينه، كيف يكون ضعيفاً؟ أجاب الشيخ أن المراد أن كون كيد الشيطان ضعيفاً أنه لا يقدر على أن يضر، وإنما يوسوس، ويدعو فقط، فإن أتبع، لحقت المضرّة، وإلا فحاله على ما كان (من الوسوسة)[16]، فهو بمنزلة فقير [ص ١٦٦] يوسوس لغنيّ في دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع، فإن دفعه إليه، فليس ذلك لقوة كيد الفقير، لكن لضعف رأي المالك.

ومنها، ما ادعاه من تناقض قوله ــ تعالى ــ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[17] وقوله: ﴿لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا﴾ إلى[18] قوله[19] ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾[20] وزعم أن، إذا عد، زاد على الستة، لأنه ذكر أنه «خلق الأرض في يومين»، ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ و﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾، وذلك يبلغ ثمانية أيام! أجاب الشيخ[21] أنه ــ تعالى ــ(٧) أراد بقوله ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾ إلى قوله ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾ مع اليومين المتقدمين، ولم يرد بذكر الأربعة غير ما تقدم ذكره. وهذا كما يقول الفصيح: «سرت من البصرة إلى بغداد في أربعة أيام، وجزت إلى(١٨) الكوفة في أربعة عشر يوماً» ولا يريد سوى[22] العشرة، بل يريد مع العشرة. ثم قال ــ تعالى ــ ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾وأراد سوى[22] الأربعة. وهذا، إذا

---

(١٦) ليسا في الأصل، وهي تكملة يقتضيها، أو مثلها، السياق.

(١٧) القرآن، ق ٥٠/٣٨. وفيما يخص الخلق في ستة أيام بعامة، قارن الأعراف ٧/٥٤، يونس ١٠/٣، هو ١١/٧، الفرقان ٢٥/٥٩، السجدة ٣٢/٤، الحديد ٥٧/٤.

(١٨) في الأصل: إلي.

(١٩) وتتمة السياق القرآن: ﴿.... مِن فَوْقِهَا وَبَـٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾...

(٢٠) القرآن، فصلت ٤١/ ٩ ـ ١٢.

(٢١) في الأصل: الشيخ.

(٢٢) في الأصل: سوى.

حصل. لم يكن مخالفاً لقوله ـ تعالى ـ(٧) ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[٢٣].

قال (المصنف)[٢٤]: ومنها، قوله ـ تعالى ـ(٧) ﴿هُوَ[٢٥] ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى(١٨) ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[٢٦] وقوله: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾[٢٧]، فزعم أن الآية الأولى(٦) تقتضي أن يكون خلق الأرض قبل خلق السموات، وفي الثانية يوجب أن خلق السموات قبل خلق الأرض! أجاب الشيخ أنه ـ تعالى ـ (٧) أخبر أن ﴿ٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ وقد كان خلقها من قبل، فإنما أراد بقوله ﴿دَحَىٰهَا﴾ أنه بسطها، فقد كان ـ تعالى ـ خلقها لا مبسوطة قبل خلق السماء، ثم بسطها بعد خلق السماء.

فهذا القدر كاف في [ص ١٦٧] التنبيه على جهل المعترض، وسخافة عقله، وقلة تأمله.

---

(٢٣) القرآن، الفرقان ٥٩/٢٥، السجدة ٤/٣٢.
(٢٤) ليست في الأصل.
(٢٥) ساقطة من الأصل.
(٢٦) القرآن، البقرة ٢٩/٢.
(٢٧) أيضاً، النازعات ٢٧/٧٩ ـ ٣٠.

٧ (٢/٣٣)

الرازي، فخر الدين:

ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين،

ط. القاهرة ١٣٢٣/ ١٩٠٣.

[ص ١٦٣ ـ ٤] ـ [في تفسير الأنا = الإنسان]

ثم اختلفوا[١]، فزعم ابن الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب[٢]، وزعم النظام أنه أجزاء[٣]...

---

(١) المتكلمون.

(٢) يقارن في هذا نص الأشعري من مقالات الإسلاميين، ونص السمرقندي من كتاب الصحائف الإلهية، [قبل].

(٣) تقرأ «أجسام» تبعاً للأستاذ (A. S. Tritton)، يراجع بحثه: Al-Muhassal by Muhammad b. 'Umar ar-Râzî, ORIENS in: Journal of the International. Society for Oriental Research, Leyden 1967, vol. 18 – 19, p. 343, 1.3 below.

٧ (٣/٢٤)

الرازي، فخر الدين:

ـ معالم أصول الدين،

على هامش كتابه المحصل، القاهرة ١٠٩٣/١٣٢٣ ـ ٤.

[ص ١٦٤]

إن الشيعة، على كثرتهم وتفرقهم في المشرق والمغرب، ينقلون هذا الخبر [النص الجلي على إمامة علي]. والجواب: أن المشهور أن واضع هذا الخبر هو ابن الراوندي[1]، ثم أن الروافض الشيعة، لشدة شغفهم بهذا الأمر، سعوا في تشهيره.

---

(١) ناقش الشريف المرتضى (يراجع نص الشافعي في الإمامة، قبل،)، خصمه القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع، وساق الدليل تلو الدليل على أن هذه الدعوى باطلة. مع ذلك، فنحن لا نملك أمام نص الخياط (انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة ص ٣ = ط ١٢- Le Livre du Triomphe p. 3) إلا التروي في الحكم على طبيعة هذا الكتاب. وقد نقضه الخياط نفسه (يراجع نص ابن الجوزي في المنتظم ١٠٠/٦ = H. Ritter, Der Islam, xix, p. 3)، ونقضه أحد الخوارج، أيضاً، (Houtsma, W. Z. K. M., iv. P. 236) الذي ينص ابن النديم على أنه أبو بكر البردعي (الفهرست، ط. Flügel، ص ٢٣٧ = ط. القاهرة، ص ٣٢٣). وقارن الأستاذ (Kraus, R. S. O. xiv, pp. 361-362) = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٣، ١٦٥) وحيث نجد أنفسنا إزاء عنوانين: كتاب الإمامة وكتاب إمامة المفضول، فقد خلط بينهما المتأخرون. راجع بوجه خاص عائشة عبد الرحمن، الغفران، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٧٥.

٧ (٤/٣٥)

ياقوت الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي، (ت ٦٢٦/ ١٢٢٩):

ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» [= معجم الأدباء]،

نشرة D. S. Margoliouth

القاهرة ١٩٢٥، جـ ٧ ص ١٤٣

[في ترجمة أبي العباس المبرّد]

ولأبي العباس المبرّد من التصانيف: الكامل في الأدب(١)، وهو أشهر كتبه، والمقتضب(٢) في النحو، وهو أكبر مصنفاته وأنفسها، إلا أنه لم ينتفع به أحد.

قال أبو علي الفارسي: نظرت في المقتضب، فما انتفعت منه بشيء إلاّ بمسألة واحدة، وهي: وقوع «إذا» جواباً للشرط في قوله ــ تعالى ــ ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾. ويزعمون أن سبب عدم الانتفاع به، أن هذا الكتاب أخذه ابن الراوندي الزنديق عن المبرّد، وتناوله الناس من يد ابن الراوندي: فكأنه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به(٣).

---

(١) انظر Brockelmann, Geschichte der Arab. Litt, Supl. i, p. 167 (= تاريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور عبد الرحيم النجار، القاهرة ١٩٦١، ١/١٦٥).

(٢) Ibid., i. p. 168; iii p.1006 (= تاريخ الأدب العربي، ١/١٦٦).

(٣) المشهور عن ابن الريوندي أنه ألف ي الرد على النحويين (انظر الفهرست لابن النديم، ط. Flügel، ص ٦٣ = ط. القاهرة، ص ٩٤) الذي رد عليه ابن درستويه (قارن Massignon, La passion, p. 575, note 4; Kraus, R. S. O., xiv, p. 367 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٥) وانظر أطروجتي 55 - 54 .PP.

٧ (٣٦/٥)

القفطي، جمال الدين، أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني،

(ت ٦٤٦/١٢٤٨ ـ ٩):

ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء،

ط. الأستاذ Lippert (Leipzig 1903)

وط. القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨

[ص ١٨٣ = P. 279]

[ومن مؤلفات أبي نصر الفارابي]

كتاب الردّ على ابن الراوندي[١].

---

(١) ذكر القفطي هذا العنوان بعد أن ذكر أن للفارابي كتاباً في أدب الجدل. وسنلاحظ، بعد، أن ابن أبي أصيبعة (عيون الأنباء، ط. Müller، جـ ٢ ص ١٣٩) يذكر هذين العنوانين على أنهما كتاب واحد هكذا: كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل. ولقد نبه الأستاذ Kraus إلى أهمية هذا التمييز عند القفطي، لكنه لم يقطع برأي بخصوص عنوان ابن أبي أصيبعة (Kraus, R. S. O., xiv, p. 362 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٤ ـ ١٦٥)، وقد تكلم الأستاذ Moritz Steinschneider منذ عهد بعيد عن عنوان الفارابي هذا بالتفصيل، انظر كتابه المهم:

Al-Farabi, Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, (Memoires de l'Acadnemie Imperial des Since de St. – Petersbourg, vii' Serie, Tome xiii, no, 4), St. Petersbourg 1869, pp. 116-177.

٧ (٣٧/ ٦)

سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاوغلي

(ت. ١٢٥٦/٦٥٤):

ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، وفيات سنة ٤٤٩ [من مصورة بدار الكتب المصرية في سبعة عشر مجلداً، والنص التالي منقول عن «تعريف القدماء بأبي العلاء» للدكتور طه حسين وجماعته، القاهرة ١٩٤٤، ص ١٤٤ ـ ١٤٥].

وقال أبو الوفاء بن عقيل[(١)]:

ومن العجائب أن المعري أظهر ما أظهره[(٢)] من الكفر البارد... وهو مثل[(٣)] ابن الريوندي وأبي حيان، [(٤)] فإنهم تكشف كلامهم عن مثل هـذا، [(٤)] يتكلمـون في[(٥)] التوحيد و[(٦)] التحميد والتقديس، ويدسون[(٧)] في أثناء ذلك المحن.

---

(١) النص التالي اقتبسه سبط ابن الجوزي من جده في كتاب المنتظم عند ترجمته لأبي العلاء المعري، قارن قبل.

(٢) في المنتظم: ما أظهر.

(٣) في المنتظم: وهذا.

(٤-٤) في المنتظم: ما فيهم إلا من قد انكشف من كلامه سقم في دينه.

(٥) في المنتظم: يكثر.

(٦) «التوحيد و» ليسا في المنتظم.

(٧) في المنتظم: ويدس.

٧ (٧/٣٨)

ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت ١٢٦٩/٦٥٨):

ـ شرح نهج البلاغة،

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٥٢، جـ ٣، ص ٢٣٩، ٣١٩، ٣٣٤.

(١)

[ص ٢٣٩]

قال قاضي القضاة[١]: إنَّ أحداً من العقلاء لم يذهب إلى نفي الصانع للعالم بالكلية، ولكن قوماً من الوراقين اجتمعوا ووضعوا بينهم مقالة لم يذهب أحد إليها، وهي: أن العالم قديم لم يزل على هيئته هذه، ولا إله للعالم ولا صانع (له)[٢] أصلاً، وإنما هو هكذا ما زال، ولا يزال، من غير صانع ولا مؤثر.

قال: وأخذ ابن الراوندي هذه المقالة فنصرها في كتابه المعروف بكتاب التاج[٣]! قال[٤]: فأما الفلاسفة القدماء والمتأخرون، فلم ينفوا

---

(١) عبد الجبار المعتزلي، مؤلف المغني، راجع قبل.

(٢) ليست في الأصل المطبوع.

(٣) ذكر الأستاذ عباس إقبال في كتابه «خاندان نوبختي» (طهران ١٩٣٣، ص ٩٣ س ٣ ـ ٤) إنه ربما كان هذا الكتاب عند ابن أبي الحديدا غير أن طبيعة البحث في مؤلفات ابن الريوندي تؤكد على أن المعتزلة ابتداء من القاضي عبد الجبار (الذي ينقل عنه ابن أبي الحديد) لم يعرفوها إلا من الشذرات التي أوردها أبو الحسين الخياط، يراجع في هذا .P. Kraus, R. S. O., XIV, p, 363, II, 33-35

الصانع، وإنما نفوا كونه فاعلاً بالاختيار، وتلك مسألة أخرى. قال: والقول بنفي الصانع قريب من القول بالسفسطة، بل هو هو بعينه، لأن من شك في المحسوس أعذر ممن قال: إنَّ المتحركات تتحرك من غير محرك حركها. [٤].

(٢)

[ص ٣١٩]

[في الفصل عن كون الله عالماً بالأمور الخفية]...

القول الثالث قول من زعم أنه ـ تعالى ـ(٢) لا يعلم الأمور الحاضرة، وهذا قول نقيض القول الثاني[٥]، وشبهوه بكونه قادراً. قالوا: كما أنه لا يقدر على الموجود، فكذلك لا يعلم الموجود. ونسب ابن الراوندي هذا القول إلى معمر بن عباد[٦]، وأحد شيوخنا، وأصحابنا يكذبونه في ذلك ويدفعون الحكاية عنه[٧].

القول الرابع قول من زعم أنه ـ تعالى ـ لا يعلم نفسه خاصة، ويعلم كل ما عدا ذاته. ونسب ابن الراوندي هذه المقالة إلى معمر، أيضاً، وقال: إنه قال: إنَّ العالم غير المعلوم، والشيء لا يكون غير نفسه. [٨] وأصحابنا

(٤-٤) التعليق للقاضي عبد الجبار، وقد نقلناه لأهميته في فهم المقولة المنسوبة لابن الريوندي.

(٥) أي قول هشام في الحكم، راجع شرح النهج، نفس الموضع.

(٦) أحال الأستاذ أبو الفضل إبراهيم إلى الملل والنحل، ١/١٦٤ ـ ٥. ولم نعثر على هذا القول أو شبيهه في شذرات كتاب فضيحة المعتزلة، تراجع أطروحتي في المواضع التي يتحدث فيها ابن الريوندي عن معمر بن عباد Ibidem, ch. iv (= Frogments viii,. X, xlvii, xlviii, xlix, I, li, lii, liii, liv, lv, clxvi, clxxxix, cxciv).

(٧) كذلك لم نعثر في دفاع الخياط على إشارة ذلك، انظر كتاب الانتصار، ط. بيروت، ص ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٠٥، ١٢٠، ١٢٢ = Le Livre du Triomphe, pp. 12, 15, 17, 18, 48-52, 132, 154, 157.

(٨) ذكر ابن الريوندي في كتاب فضيحة المعتزلة تراجع أطروحتي (Ibid, ch.iv, Fr.xlvii) ما نصه: «فأما معمر، فإني سمعت بعض أصحابه يزعم أن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره، ولا بد من أن يكون المعلوم غير العالم. فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم».

يكذبون ابن الراوندي في هذه الحكاية، وينزهون معمراً عنها[٩].

(٣)

[ص ٣٤٤]

[في فصل نفي التشبيه عن الخالق]...

وحكى ابن الراوندي عن الجاحظ أن أحد قدماء المعتزلة ــ ويعرف بأبي شعيب ـ كان يجوز عليه ـ تعالى ـ السرور والغم، والغيرة والأسف، ويذكر في ذلك ما روي عن النبي ـ صلى الله عليه وآله ـ أنه قال: «لا أحد أغير من الله، وأنه ـ تعالى ـ يفرح بتوبة عبده ويسر بها». وقال ـ تعالى ـ ﴿فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾[١٠]. وقال مقال المتحسر على الشيء: ﴿يَـٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ﴾[١١]. وحكى (ابن الراوندي)(٢) عنه، أيضاً، أنه يجوز عليه أن يتعب ويستريح، ويحتج بقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾![١٢]

---

(٩) قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٥٣ = ط. بيروت، ص ٤٥ = Le Livre du Triomphe.49

(١٠) يراجع القرآن، الزخرف ٥٥/٤٣.

(١١) أيضاً، يس ٣٠/٣٦.

(١٢) أيضاً، ق ٣٨/٥٠.

٧ (٨/٣٩)

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي،
(ت ٦٦٨/١٢٧٠):
ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء،
ط. الأستاذ (August Mûller)
القاهرة ـ Gôttingen، ١٢٩٩/١٨٨٢ ـ
١٣٠١ ـ ١٨٨٤.

(١)

[جـ ١، ص ٢١٢]

.. [في ترجمة الكندي]... كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد[1].

---

(١) انظر: مكارثي (R. J. MacCarthy)، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب، بغداد ١٣٨٢/١٩٦٢، ص ١٠٧ رقم ١٨٥، كذلك ص ٤٨ رقم ٢٨٨. ويحتمل الأستاذ (Kraus) (انظر بحثه في R. S. O. xiv, p.360 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦١) أن يكون هذا العنوان لكتاب الكندي الذي ألفه في الرد على كتاب التوحيد (ذكره الخياط، الانتصار، ط. القاهرة، ص ١٣ — ط. بيروت، ص ١٣) لابن الريوندي، ثم يعود فيشكك في صحة كتاب الكندي لعدم ورود هذا العنوان عند القفطي (أخبار الحكماء، ط. Lippert، في Leipzig 1903، ص٣٦٨ ـ ٣٧٦) أو ابن النديم (الفهرست، ط. Flügel في Leipzig، ص ٢٥٥ ـ ٢٦١)، انظر في ما يتصل بهذا الإحصاء، مكارثي، المصدر السابق، ص ٩١ وما يليها، ص ٨١ وما يليها، واحتمل الأستاذ (Kraus)، أيضاً أن يكون كتاب الكندي هذا منحولاً عليه (Kraus loc. cit) = بدوي، نفس الموضع) وقد احتج برأس الأستاذ (De Boer) فيما نسب إلى الكندي عند تلاميذه المتأخرين، انظر: De Boer Zur Kindî und Seiner schule, in: Arch. f. Gesch. d, Philos. 1900, pp. 173-175.

(٢)

[جـ ٢، ص ٩٧]

مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم)[٢] في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي[٣] في نقضه بعض كتب ابن الراوندي[٤]، ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصوله، وإيضاح الرأي الذي لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندي.

(٣)

[جـ ٢، ص ١٣٩]

... [في ترجمة الفارابي: له]... كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل[٥].

(٢) زيادة يقتضيها السياق.

(٣) في الأصل المطبوع: «الحياني»، وهو تحريف تنبه إليه الأستاذ Kraus (انظر R. S. O. xiv, p. 363 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٦٦) فأصلحه دون الإشارة إلى الأصل المحرف.

(٤) نقض أبو علي الجبائي عدة كتب لابن الريوندي، لاحظ في هذا إشارات الأستاذ Kraus (Ibid., loc. Cit= بدوي، نفس الموضع).

(٥) هذا الكتاب ورد بعنوانين عند القفطي (راجع قبل). وانظر: Steinschneider, Al. Fârâbî, pp. 116 - 117.

٧ (٩/٤٠)

الطوسي، نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي، (ت ١٢٧٤/٦٧٢):

ـ تلخيص المحصّل،[١]

ط. القاهرة ١٩٠٣/١٣٢٣ ـ ٤.

[ص ٢٥] ـ [في مسألة أن الفكر المفيد للعلم موجود]

فالقول بالجزء الذي لا يتجزأ[٢] في القلب مذهب ابن الراونديّ[٣]

(١) هو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين لفخر الدين الرازي [راجع قبل]، وقد نشر هذا التلخيص في اسفل نص الرازي.

(٢) في الأصل المطبوع: «يتجزى». ولم يهتم الأستاذ (A. S. Tritton) إلى تصويب أغلاط كتاب الطوسي في بحثه Al-Muhassal by Muhammad b. ʻUmar ar-Râzî, ORIENS, in; Journal of the International Society for Oriental Research, Leyden 1967.
بل ركز اهتمامه على أصل المحصل.

(٣) يقارن قبل نص الرازي في المحصل.

٧ (١٠/٤١)

الكاتبي، نجم الدين أبو الحسن عليّ بن عمر الشافعي القزويني

(ت ١٢٧٦/٦٧٥):

ـ مفصّل المحصّل،[١]

مخطوط باريس، برقم ١٢٥٤، ورقة ١٠ ب. [٢]

[في الحديث عن الروح]

وبعضهم[٣] قال: هو جزء لا يتجزأ[٤] في القلب، وهو مذهب النظام وابن الراوندي[٥].

---

(١) المحصل = محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي، راجع النص، قبل.

(٢) يقارن الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٩٤٦/١٣٦٥، ص ١٠١، تعليق (٢).

(٣) بعض المتكلمين.

(٤) في المخطوط: يتجزى.

(٥) نسب هذا القول في المصادر المتقدمة إلى ابن الريوندي، ولم يشر إلى النظام على أنه شريك له في هذا المذهب، قارن السمرقندي والرازي (المحصل) ونصير الدين الطوسي.

٧ (٤٢ / ١١)

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد (ت ١٢٨٣/٦٨١):

ـ وفيات الأعيان وأنباء الزمان مما ثبت بالنقل أو السماع أو أثبتته العيان، نشرة[1] F. Wûstenfeld (Gôttingen 1835)

[= ط. بولاق، ١٨٥٨/١٢٧٥ = تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٨/١٢٦٧].

[vol. I, p. 48 ـ رقم ٣٤][2].

أبو الحسن[3] أحمد بن إسحاق الراوندي، العالم المشهور، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو ماية وأربعة عشر كتاباً[4] منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، (وكتاب)[5] الزمرذ، وكتاب القصب[6]، وغير ذلك. وله محاسن ومحاضرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم[7]. توفي سنة ٢٤٥ برحبة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل

---

(١) قارن الترجمة الإنكليزية لـBaron M. G. de Shane (1842, vol, i. pp. 76-77) (no. 34),

(٢) قارن ط. بولاق، ج١، ص٢٨-٢٩، وط. عبد الحميد، ج١، ص٧٨-٧٩، والإشارة في المتن لصفحات Wüstenfeld.

(٣) كذا (!).

(٤) راجع نص المسعودي قبل.

(٥) في الأصل المطبوع: كتاب التاج الزمرذ، وهو غلط.

(٦) كذا (!).

(٧) قارن قبل نصوص الخياط، الأشعري، الماتريدي، التوحيدي، البغدادي، ابن حزم، الشهرستاني...الخ!!

ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة[٨] وذكر في "البستان" إنه توفي سنة ٥٠، والله أعلم.

ونسبته إلى رواند[٩]، وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان. وقاسان، بالسين المهملة، هي غير قاشان التي بالشين المثلثة المجاورة لقمّ. ورواند[١٠]، أيضاً، ناحية ظاهر نيسابور. وهل راوند هي التي ذكرها أبو تمام في كتاب الحماسة[١١] في باب [p. 89] المراثي، فقال: إن رجلين من بني أسد[١٢] خرجا إلى أصبهان فآخيا دهقاناً بها في موضع يقال له رواند وخزاق، ونادماه، فمات أحدهما[١٣] وغير الآخر والدهقان ينادمان قبره ويشربان كأسين ويصبان على قبره كأساً، ثم مات الدهقان، فكان الأسدي الغابر ينادم قبريهما ويترنم بهذا الشعر:

خليلي هبّا طال ما قد رقدتما … أجدكما لا تقضيان كراكما
آمن طول يوم لا تجيبان داعياً … كأن الذي يسقي المدام سقاكما
ألم تعلما مالي برواند كلها … ولا بخزاق من صديق سواكما؟
أقيم على قبريكما لست بارحاً … طوال الليالي أو يجيب صداكما
وأبكيكما حتى الممات وما الذي … يرد على ذي[١٤] لوعة أن بكاكما
فلو جعلت نفسي لنفس وقاية … لجدت بنفسي أن تكون فداكما
أصبّ على قبريكما من مدامة … فالا تنالوها تروّ ثراكما[١٥]

وخزاق قرية أخرى مجاورة لها. والله أعلم بالصواب.

---

(٨) راجع نص المسعودي قبل.

(٩) هذه أول إشارة في المصادر تشير إلى نسبة الريوندي إلى «راوند» وهي من غفلات ابن خلكان (ا).

(١٠) نظيرة «رواند»، التي هي بنواحي أصبهان، إنما هي «ريوند» يقارن ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط. Wüstenfeld ج٢، ص٨٩١-٨٩٢.

(١١) قارن ط. Freytaf، بون ١٨٢٨، ص٣٩٨.

(١٢) هما: نصر بن غالب وأوس بن خالد، راجع بعد نص الزبيدي في تاج العروس.

(١٣) تبعاً للزبيدي، المتوفّى هو أوس بن خالد.

(١٤) في الأصل المطبوع: علي.

(١٥) يقارن عباس القمي، الكنى والألقاب، ج١، ص٢٨٣-٢٨٤، و«ترو» هناك «تروي»(؟).

نصوص
القرن الثامن

٨ (٤٣ / ١)

أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي الشافعي

(ت ١٣٣٤/٧٣٢):

ـ المختصر في أخبار البشر [= تاريخ أبي الفداء]،

ط. اسطنبول ١٨٦٩/١٢٨٦ ـ ٧٠، جـ٢، ص٦٤ـ٦٥،

ط. القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥، جـ٢، ص٦١.

[حوادث سنة ٢٩٣هـ]

وفيها توفي أحمد الزنديق ابن[١] يحيى بن إسحق، المعروف بابن الراوندي، المتكلم. صنّف عدّة كتب في الكفر والإلحاد ومناقضة الشريعة. منها: قضيب الذهب، وكتاب اللامع وكتاب الفرند، وكتاب الزمردة، وغير ذلك.

وقد أجاب العلماء عن كل ما قاله من معارضة القرآن العظيم وغيره من كفرياته، وبينوا وجه فساد ذلك بالحجج البالغة. فمن قوله ـ لعنه الله ـ في كتاب الزمردة(٢): إنا نجد في كلام أكثم[٢] بن صيفي ما هو أحسن من قوله ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾[٣]، وقال: إن الأنبياء وقعوا بطلسمات جذبوا بها دواعي الخلق كما يجذب المغناطيس الحديد[٤].

ووضع كتاباً لليهود وللنصارى يتضمن مناقضة دين الإسلام. وقال لليهود: قولوا عن موسى بن عمران أنه قال: لا نبي بعدي.

---

(١) ط. القاهرة: بن.

(٢) ط. القاهرة: اكتم.

(٣) القرآن، الكوثر ١/١٠٨.

(٤) يقارن قبل، ابن الجوزي.

وقال في كتاب الفرند: [٥] إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى به النبيّ ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فلم تقدر العرب على معارضته، فيقال لهم: أخبرونا لو ادعى مدع لمن تقدم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن فقال: الدليل على صدق بطليموس وإقليدس، أنَّ إقليدس ادعى أن الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه، أكانت نبوته تثبت؟ وقال (في)[٦] قوله تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[٧]، أي ضعف به، وقد أخرج آدم من الجنة°.

وله من هذا شيء كثير أضربنا عن ذكره.

وكان موته ـ لعنه الله ـ برحبة مالك بن طوق، وذكر أن عمره كان ستّاً وثلاثين سنة، هكذا وجدت أخباره وتاريخ وفاته في تاريخ القاضي شهاب الدين (بن) أبي الدّم الحموي[٨] وقد وجدته في تاريخ القاضي شمس الدين بن خلكان[٩] أن وفاته كانت في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل في سنة خمسين ومائتين، والله أعلم بالصواب.

---

(٥) يقارن قبل، ابن الجوزي.

(٦) «في» ساقطة من الأصل.

(٧) القرآن، النساء ٤/٧٦.

(٨) يراجع Brockelmann, Gesch, der Arab. Litt., vol. i, p. 346 ، كذلك يقارن H. Gottsehalk, Zn H. Ritter, Philologika vi; in; Der Islam. xix. P. 282.

(٩) يقارن قبل، ابن خلكان.

٨ (٤٤ / ٢)

ابن الوردي، أبو حفص زين الدين عمر بن عمر بن مظفر بن عمر بن محمد بن أبي الفوارس علي الشافعي (ت ١٣٤٨/٧٤٩):

ـ تتمة المختصر [لأبي الفداء]،

ط. القاهرة ١٨٦٨/١٢٨٥، جـ١، ص٢٤٨.

ثم دخلت سنة ثلاث وتسعين ومائتين... وفيها [١] توفي الزنديق ابن الراوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق، المتكلم. له في الكفر والإلحاد ومناقضة الشريعة مصنفات، منها: قضيب الذهب، والدامغ، والفرند، والزمردة. وقد أجاب العلماء عن معارضاته السمجة الركيكة. ووضع كتاباً لليهود، وقال لهم: قولوا عن موسى بن عمران أنه قال: لا نبي بعدي[١].

وقد أضربت عن ذكر شيء من هذيانه، ونزهت عنه هذا الكتاب[٢].

قلت: قال ابن الجوزي في المنتظم[٣] ما معناه الأمل أن الله ـ تعالى ـ يعذبه يوم القيامة أشد من عذاب إبليس، لأن إبليس خاطب الله ـ تعالى ـ بالأدب، فقال: «بعزتك»[٤]، وهذا[٥] أساء أدبه على الله وسماه بما هذا الملعون جدير به.

والعجب أن العوام يضحكون لأقواله، ويغفلون عن كونه سب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ في بعض مصنفاته في عدة مواضع.

---

(١) يراجع قبل أبا الفداء.

(٢) تقارن عبارة أبي الفداء: وله من هذا شيء كثير أضربنا عن ذكره.

(٣) يراجع ابن الجوزي،

(٤) «قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين»، القرآن، ص٨٢/٣٨.

(٥) أي: ابن الريوندي.

ألا يــا ليــتني مكنــت منــه فكنــت فعلــت فيــه مــا أشــاء
فــإن أبــي ووالــده وعرضــي لعــرض محمــد منــه وقــاء

والله أعلم[٦]

ومات ـ لعنه الله، ولعن محبه ـ برحبة مالك بن طوق، وذكر أن عمره ست وثلاثون سنة. وتاريخ وفاته عند ابن خلكان[٧] سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل سنة خمسين ومائتين.

---

(٦) المظنون أن البيتين السابقين من نظم ابن الوردي (؟).
(٧) يراجع ابن خلكان.

٨ (٤٥ / ٣)

اليافعي، عفيف الدين عبد الله أسعد بن علي بن سليمان بن فلاح اليماني، (ت ٧٦٨/١٣٦٧):

ـ كتاب مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط. حيدر آباد ١٣٣٧ ـ ١٩١٨/٩ ـ ٢٠.(*)

(١)

[جـ ٢ ص١٤٤(١)، حوادث سنة ٢٤٣]

[وفي السنة المذكورة، توفي ابن الراوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، وله مقالة في علم الكلام وينسب إلى الزيغ(٢) والإلحاد، وله مائة وبضع عشرة(٣) كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام.

قال ابن خلكان، بعدما أثنى على فضله: وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه

(*) نشر الأستاذ Kraus (R. S. O. , xiv, p. 371 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص١٨٧) النص رقم (١) التالي وفق مخطوطي باريس برقم (١٥٨٩) وبرلين برقم (9452) حيث لم يصل إلى علمه إن كتاب اليافعي كان قد طبع في حيدر آباد (انظر العلوجي، عبد الحمدي، عطر وحبر)، بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧، ص١٠٤ برقم ١٨٧.

(١) مخطوط برلين، ورقة (159a)، ومخطوط باريس، ورقة (196b)، قارن الأستاذ Kraus (R. S. O. xiv, p. 371, note » بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص١٧٨ تعليق).

(٢) في ط. حيدر آباد: الزيغ.

(٣) «عشرة» ساقط من مخطوط برلين.

أهل الكلام في كتبهم: وكان من فضلاء عصره، ومن تصانيفه كتاب فضيحة المعتزلة[٤].

قلت: وهو وإن[٥] رد على المعتزلة، فأصحابنا[٦] ينسبونه إلى ما هو أضل وأفظع[٧] من مذهب المعتزلة. عاش نحواً من[٨] أربعين سنة.

[٩] ونسبته إلى رواند، قرية من قرى قاسان، [١٠] بالسين المهملة، بنواحي أصفهان، (وهي) [١١] غير التي بالشين المعجمة المجاورة لقم، بضم القاف. ورواند، أيضاً، ناحية ظاهر نيسابور. ورواند هذه، هي التي ذكرها أبو تمام في كتاب الحماسة[١٢] في باب المراثي [٩، ١٠].

قلت: وذكر أصحابنا في باب النسخ من كتب الأصول أنه هو الذي لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ[١٣]، بزعمهم بنقل مفترى[١٤]، بأن قال لهم: قولوا أن موسى ـ عليه السلام ـ أمرنا أن نتمسك بالسبت[١٥] ما دامت السموات [ص١٤٥] والأرض، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق.

---

(٤) في ط. حيدر آباد: المعتزلة، قارن نص ابن خلكان (قبل).

(٥) «وإن» ساقط من ط. حيدر آباد.

(٦) في مخطوطي برلين وباريس: وأصحابنا. انظر Kraus (المصدر السابق، نفس الموضوعين).

(٧) في مخطوطي برلين وباريس: افضح. انظر Kraus.

(٨) في مخطوط برلين: نحو. انظر Kraus.

(٩) قارن نص ابن خلكان، فلقد حرف اليافعي عبارته.

(١٠) حذفه الأستاذ Kraus.

(١١) ليست في المطبوع والمخطوطتين (قارن Kraus).

(١٢) راجع ط. Freytag، بون ١٨٢٨، ص٣٩٨.

(١٣) في مخطوط برلين: الشنج. (قارن Kraus).

(١٤) في مخطوط باريس: مفرى، وفي مخطوط برلين: مقرى (قارن Kraus).

(١٥) انظر: Ign. Goldziher, Die Sabbathinstitution im Islam; in Gedenbuch zur. Erinnerung an David kaufmann, Breslau 1900, pp. 101-102.

وهذا القول بهت وافتراء على موسى ـ صلى الله عليه وسلم ـــ وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين.

(٢)

[ج٢ ص٢٣٧[١٦]، في حوادث سنة ٣٠٠]

وفي حدود الثلثمائة[١٧]، توفي أحمد بن يحيى الراوندي، الملحد وكان يلازم الرافضة والزنادقة.

قال ابن الجوزي[١٨]: كنت أسمع عنه العظائم حتى رأيت في كتبه ما لم يخطر على قلب أنه يقوله عاقل. فمن كتبه: كتاب نعت الحكمة[١٩]، وكتاب قضيب الذهب، وكتاب الزمرد.

وقال ابن عقيل: [٢٠]عجبي، كيف لم يقتل، وقد صنّف (كتاب)(٢١) الدامغ يدمغ به القرآن، و(كتاب)[٢١] الزمرد[٢٢] يزري به على[٢٣] النبوات.

وذكر بعضهم أنَّ له من التصانيف ما ينيف على مائة مصنف. قلت: والمشاهير [ص٢٣٨] من أهل الحق ينقلون عنه في كتب الأصول أشياء ينسبونه فيها إلى الزندقة والإلحاد ـــ فلا اعتبار لمن[٢٤] يمدحه بالفضائل كابن خلكان وغيره.

---

(١٦) مخطوط باريس ورقة ٢٢٧ ب، والنص ناقص في مخطوط برلين. قارن Kraus.

(١٧) كذا في مخطوط باريس (قارن Kraus)، وفي ط. حيدر آباد: الثلاث مائة.

(١٨) قارن نص ابن الجوزي في كتاب المنتظم (قبل).

(١٩) في ط. حيدر آباد: الحلمة (!).

(٢٠) قارن أيضاً نص المنتظم (قبل) الذي ينقل عن ابن عقيل.

(٢١) ليست في مخطوط باريس ولا في ط. حيدر آباد

(٢٢) في ط. حيدر آباد: الزمردة.

(٢٣) في ط. حيدر آباد: «عيب» ولا يستقيم، والتصحيح عن مخطوط باريس، ومنتظم ابن الجوزي (انظر قبل).

(٢٤) في ط. حيدر آباد: من.

٨ (٤٦ / ٤)

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن تقي الدين ابن عبد الكافي (ت/ ١٣٧٠/٧٧١):

ـ طبقات الشافعية الكبرى،

ط. القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦.

[جـ٣ ص٩٧][1]

قول أبي العلاء المعري[2]:

كـم عاقـل أعيـت مذاهبـه   وجاهـل جاهـل تلقـاه مرزوقـاً
هـذا الـذي تـرك الأوهـام حـائرة   وصـير العـالم النحريـر زنـديقاً

فقبحه الله! ما أجرأه على الله ـ عز وجل ـ! وقد أحسن الذي قال نقضاً عليه:

كـم عاقـل عاقـل أعيـت مذاهبـه   وجاهـل جاهـل شـبعان ريانـا
هذا الذي زاد أهل الكفر لا سـلموا   كـذا وزاد أولـي[3] الإيمـان إيمانـاً

---

(١) يراجع، أيضاً، طه حسين وجماعته في «تعريف القدماء بأبي العلاء»، ص٤٠٩-٤١٠.

(٢) جاء في هامش (٣) من ص٤٠٩ من المصدر السابق: البيتان ينسبان إلى ابن الراوندي، كما في معاهد التنصيص ص٧١.

(٣) في الأصل: أهل، والتصويب من «تعريف القدماء»، ص٤١٠ هـ١.

[جـ٤ ص٣]

وقال أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه[٤]:

زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء. قال: وأشدهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمج ولم يصرح.

(٤) يراجع نص ابن الجوزي من كتاب المنتظم، (قبل)، نقلاً عن الجزء الثامن، ص١٨٤-١٨٥، ولم نعثر على أصل العبارة المنقولة عن ابن الجوزي بحروفها، فلعل السبكي تصرف فيما أورده في النص المذكور (؟).

٨ (٤٨ / ٥)

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي البصري
(ت ١٣٧٢/٧٧٤ ـ ٣):

ـ البداية والنهاية،

ط. القاهرة ١٩٣٩، جـ١١، ص١١٢ـ١١٣.

[ص١١٢]

ثم دخلت سنة ثمان وتسعين ومائتين... وفيها توفي من الأعيان ابن الراوندي، أحد مشاهير الزنادقة.

كان أبوه يهودياً فأظهر الإسلام، ويقال أنه حرّف التوراة، كما عادى ابنه القرآن بالقرآن وألحد فيه.

وصنف كتاباً في الرد على القرآن سماه الدامغ، وكتاباً في الرد على الشريعة والاعتراض عليها سماه الزمردة، وكتاباً يقال له التاج في معنى ذلك، وله كتاب الفريد وكتاب إمامة المفضول الفاضل[1].

وقد[2] انتصب للرد على كتبه هذه جماعة، منهم: الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، شيخ المعتزلة في زمانه، وقد أجاد في ذلك. وكذلك ولده هاشم عبد السلام [ص١١٣] بن أبي علي.

قال الشيخ أبو علي: قرأت كتاب هذا الملحد الجاهل السفيه ابن الراوندي، فلم أجد فيه إلا السفه والكذب والافتراء. قال: وقد وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهرية والرد على أهل التوحيد. ووضع كتاباً في الرد على محمد رسول الله ــ صلى الله عليه

---

(١) كذا (ا)، والصحيح، أمامة المفضول والفاضل.

(٢) يقارن النص التالي بنص ابن الجوزي في المنتظم، قبل.

وسلم ـ في سبعة عشر موضعاً، ونسبه إلى الكذب ـ يعني النبي صلى الله عليه وسلم ـ وطعن على القرآن. ووضع كتاباً لليهود والنصارى، وفضل دينهم على المسلمين والإسلام، يحتج لهم فيه[٣] على إبطال نبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ، إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه عن الإسلام. نقل ذلك ابن الجوزي عنه، وقد أورد ابن الجوزي في منتظمه طرفاً من كلامه وزندقته وطعنه على الآيات والشريعة، وردّ عليه في ذلك.

وهو أقل وأخس وأذل من أن يلتفت إليه، وإلى جهله، وكلامه، وهذيانه، وسفهه، وتمويهه. وقد أسند (ت) إليه حكايات من المسخرة والاستهتار والكفر والكبائر، منها ما هو صحيح عنه، ومنها ما هو مفتعل عليه ممن هم[٤] مثله وعلى طريقته ومسلكه في الكفر والتستر في المسخرة، يخرجونها في قوالب مسخرة، وقلوبهم مشحونة بالكفر والزندقة. وهذا كثير موجود فيمن يدعي الإسلام وهو منافق (ممن)[٥] يتمسخرون بالرسول ودينه وكتابه. وهؤلاء ممن قال الله ـ تعالى ـ فيهم[٦]: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ[٧] وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ[٨] وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾، الآية.

وقد كان أبو عيسى الوراق مصاحباً لابن الراوندي ـ قبحهما الله ـ، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى، فأودع السجن حتى مات. وأما ابن الراوندي، فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي، وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن»، فلم يلبث بعده إلا أياماً يسيرة حتى مات ـ لعنه الله! ـ. ويقال: إنه أخذ وصلب.

قال أبو الوفاء بن عقيل: ورأيت في كتاب محقق أنه عاش ستاً وثلاثين سنة مع ما انتهى إليه من التوغل في المخازي في هذا العمر القصير ـ لعنه الله، وقبحه، ولا رحم عظامه! ـ.

---

(٣) في الأصل: فيها.
(٤) في الأصل: هو، ولا يستقيم بعد.
(٥) ليست في الأصل.
(٦) القرآن، التوبة ٩/٦٥-٦٦
(٧) في الأصل: نخوض (ا).
(٨) في الأصل: با الله.

وقد ذكره ابن خلكان في الوفيات[٩] وقلّس عليه[١٠] ولم يخرجه بشيء، ولا كان الكلب آكل له عجيناً، على عادته في (ذكر)[١١] العلماء والشعراء، فالشعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزنادقة يترك ذكر زندقتهم.

وأرخ ابن خلكان تاريخ وفاته في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقد وهم وهماً فاحشاً، والصحيح أنه توفي في هذه السنة، [١٢]كما أرخه ابن الجوزي وغيره.

---

(٩) يراجع نص ابن خلكان، قبل.

(١٠) كذا في الأصل، «وقلس الذمي: وضع يديه على صدره قبل التكفير» [الزمخشري، أساس البلاغة، القاهرة ١٩٦٠، ص٧٨٥] الذي يتمثل في «وضع اليدين على الصدر والانحناء خضوعاً، واستكانة» [مجد الدين بن الأثير، النهاية في غريب الحديث، القاهرة ١٩٤/١٣٢٢ ـ ٥، جـ٣، ص٣٠٦]، وهذه الملاحظة من مكارم أستاذي الدكتور كامل الشيبي.

(١١) ليست في الأصل.

(١٢) أي سنة ٢٩٨هـ راجع قبل مطلع النص.

٨ (٤٨ / ٦)

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله،
(ت ٧٩١ / ١٣٨٩):
ـ كتاب المطوّل:
ط. حجر [أفغانستان؟]، ١٣٠١/١٨٨٤.(*)

[ص١٠٠، س١٨ـ٢٥]

وقد يعكس[1]، أي يوضع المظهر موضع المضمر، فإن كان المظهر الموضوع موضع المضمر اسم الإشارة، فلكمال العناية بتمييزه ـــ أي تمييز المسند إليه ـــ لاختصاصه بحكم بديع، كقوله ـ أي قول ابن الراوندي ـ[2]:

(*) طبعت مع أصل كتاب المطول حاشية لعبد الرحيم بن محمد تقي التبريزي، في دار الطباعة المخصوصة [كذا]، طبعة حجر رديئة، انتهى منها في يوم السبت ٦ رجب ١٣٠١ [= ١٨٨٤]. وسأحاول أن أشير إلى حواشي التبريزي على نص المطول في ملاحظاتي القابلة. ويهمني أن أشير إلى أن صديقي الأستاذ الدكتور حسين علي محفوظ أطلعني على عدة طبعات لكتاب المطول مع حاشية التبريزي، وبدا لي منها أنها تتفق جميعاً في ترتيب صفحاتها، ولو أنها اختلفت في طبعها الحجري جودة ورداءة. وأشكر، أيضاً، لصديقي الدكتور عناد غزوان إسماعيل الذي تكرم فأعارني النسخة المطبوعة التي اعتمدتها في تحرير النص التالي.

(١) هذا الموضع يقع في الباب الثاني (= أحوال المسند إليه)، ص٥٤ وما يليها من الصفحات.

(٢) البيتان هما:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه   وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الأوهام حائرة   وصير العالم النحرير زنديقاً

وسبق التفتازاني إلى ذكر هذين البيتين كل من السكاكي (سراج الدين ابن يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، ت٦٢٦/١٢٢٩) في مفتاح العلوم (ط. أولى، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩ ـ ١٩٠٠، ص١٠٥ س٥-٦ من أسفل)، والقزويني (جلال=

كم عاقل عاقل: هو وصف لعاقل الأول، بمعنى كامل العقل، متناه

الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب، ت١٣٣٨/٧٣٩) في تلخيص المفتاح (ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط. أولى، القاهرة ١٩٠٤/١٣٢٢، ص٧١=ط. المكتبة التجارية الكبرى، بلا تاريخ، القاهرة، ص٩١)، ولكنهما لم ينسبانهما إلى ابن الريوندي أو لغيره. كذلك فعل الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله، ت١٣٦٢/٧٦٤) في الغيث المسجم في شرح لامية العجم (ط. بولاق، ١٨٧٣/١٢٩٠ ـ ٤، ١١٤/٢ = ط. القاهرة، ١٨٨٨/١٣٠٥، ٧٤/٢). أما السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين بن عبد الكافي، ت ١٣٧٠/٧٧١) في طبقات الشافعية الكبرى (القاهرة، ١٩٠٦/١٣٢٤، ٩٧/٣) فقد نسبهما إلى أبي العلاء المعري (كذلك انظر/ طه حسين وآخرين، تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٩٤٤/١٣٦٣، ص٤٠٩، تعليق رقم (٣)، حيث نجد أن البيتين منسوبان لابن الريوندي كما في معاهد التنصيص [ط. بولاق ١٨٥٧/١٢٧٤، ٧١/١ = ط. محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧، ١٥٥/١] للعباسي، عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد، ت ١٥٥٦/٩٦٣) فهناك نجد البيتين هما الثاني والثالث من قطعة أولها:

سبحان من وضع الأشياء موضعها　　　وفرق العز والإذلال تفريقا

(كذلك أنظر الأستاذ Houtsma في مقاله Zumâb Kitâb al. Fihrist, in: Wiener Zeits- chrift für dei Kunde des Morgenlandes, Vienna 1889, vol. iv. P. 233 – الذي للأسف لا يذكر مصدره في نقل الأبيات الثلاثة، وقد وردت «حائرة» في البيت الثالث، عنده، على «حايرة») - وبخصوص البيتين (الثاني والثالث) اللذين نحن بصددهما، فقد نسبا صراحة إلى ابن الريوندي عند المتأخرين والمحدثين، قارن في ذلك الحضرمي (نشر العلم في شرح لامية العم، القاهرة ١٩٠٢/١٣٢٠-٣، ص١٤ بتنبيه من الدكتور الشيبي) وابن كمال باشا (رسالة في تحقيق لفظ الزنديق، نشرة الدكتور حسين علي محفوظ مجلة كلية الآداب ببغداد، ١٩٦٢، [بحث مستل]، ص٩، كذلك انظر: أحمد افشاري، ماني ودين أو، طهران ١٣٣٥، هـ. ش. ص٣٠٩) والجزائري (زهر الربيع، ط. حجر، بومبي ١٩٢٢/١٣٤١ ـ ٣، ص٣٥٩، وذكرهما في ص٣١٢ منسوبين إلى «بعضهم»)، والشيخ علي محفوظ (الإبداع في مضار الابتداع، ط. رابعة، القاهرة بلا تاريخ، ص٣٣٢) والطيب القنوجي (التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول، بومبي ١٩٦٣/١٣٨٣، ص٢٩٨ برقم ٣٢٩)، والشيخ محمد بن قاسم بن يعقوب (كتاب روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، بولاق ١٨٦٣/١٢٨٠ ـ٤، ص٧٨ س٢-٤)، وكامل كيلاني (رسالة الغفران للمعري، ص٢٩٦ تعليق ١) وأحمد أمين وأحمد صقر (الهوامل والشوامل للتوحيدي، ص٢١٢ تعليق ١ ==

فيه، كما يقال[٣]: مررت برجل رجل، أي كامل في الرجولية.

أعيت: أي أعيته، بمعنى أعجزته، أو أعيت عليه وصعبت.

مذاهبه: أي طُرق معاشه.

وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً. هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير[٤]، أي المتقن، من نحر[٥] العلم، أتقنه.

بتنبيه من الدكتور محفوظ) وعلي الوردي (وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤، ص١٠٥) ومحيي الدين عبد الحميد (مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٢١/١ تعليق) وسليم خياطة (ابن الراوندي، فذلكة عنه، في مجلة المقتطف، مجلد ٧٨، ٤٥٨/٤ كذلك انظر مجلة أرفعان، سنة ١٢، ٧٤٤/١١)، ومحمد باقر بن علي رضا (جامع الشواهد، طهران ١٨٧١/١٢٨٨ ـ ٢، ص٢١٠)، الخ! ومن الطريف أن أشير إلى أن البيت الثالث ورد في قطعة ذكرها الماوردي أدب الدنيا والدين، على هامش الكشكول لبهاء العاملي، القاهرة ١٩٢٥، ص١١٠)، ولكنه نسبها إلى قول الشاعر هي:

سبحان من أنزل الأيام منزلها وصير الناس مرفوضاً ومرموقاً

فعاقل فطن أعيت مذاهبه وجاهل خرق تلقاه مرزوقاً

هذا الذي ترك الألباب حائرة وصير العالم النحرير زنديقاً

وقد ورد على ابن الريوندي بأشعار اختلفت معنى ومقصداً، وقد فصلت القول في كل ما يتصل بهذا وغيره من الشعر القليل المنسوب إلى ابن الريوندي في بحث مستقل «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، الذي ظهر في مجلة كلية الآداب، ١٩٧٤، العدد السابع عشر).

(٣) في الأصل: بق.

(٤) في الأصل: النحرير.

(٥) في الأصل: نحو.

زنديقاً[٦]: أي كافراً[٧] نافياً، قائلاً[٨] لو كان له وجود لما كان الأمر كذلك.

فقوله[٩] هذا إشارة إلى حلم سابق غير محسوس، وهو كون **العاقل** محروماً. والجاهل مرزوقاً. وكان المقام مقام المضمر، لكنه لما اختص بحكم بديع عجيب الشأن[١٠]. وهو جعل **الأوهام حائرة** [ص١٠١ س١ــ٨] **والعالم** المتقن **زنديقاً** كملت عناية المتكلم بتمييزه، فأبرزه في معرض المحسوس كأنه[١١] يري السامعين أن هذا الشيء المتعين المتميز هو الذي له

(٦) علق عبد الرحيم التبريزي هنا بقوله: «معنى الزنديق: الزندي والزند اسم كتاب مزدك الذي ظهر في زمان قباذ [في الأصل: قباد] وأباح الفروج، فقتله (كسرى) أنوشروان».

(٧) وجاء في الحاشية: «قوله: أي كافراً نافياً [في الأصل: نابنا] للصانع، انتهى [في الأصل: آه]. أو قائلاً بالهين: خالق الشر وخالق الخير، فنسب ذلك الأمر إلى خالق الشر [في الأصل: الشتر]، وهو مذهب المجوس. وقد رد على ابن الراوندي من قال:

وكم من أديب فهم قلبه ... ستكمل العقل لقد عديم

ومن جهول كمثر ماله ... ذلك تقدير العزيز العليم

[كذا! لقد تصحف وتحرف هذا البيتان هنا، وقراءتهما الصحيحة:

كم من أديب فطن عالم ... مستكمل العقل مقل عديم

وكم جهول مكثر ماله ... ذلك تقدير العزيز العليم

انظر: بهاء الدين العاملي، الكشكول، ص٢٥٩ س٧-٨، ولقد نسبهما هناك إلى القراطي].

قوله هو وصف لعاقل الأول، أي ليس بتأكيد كما سبق إلى الوهم، إذ لا محل للتأكيد [في الأصل: للتاكيد] ومغايرته للموصوف بحمل الإبهام المستفاد من التنكير على الكمال [في الأصل: الكمامل] فكأنه [في الأصل: فكانه] قيل: كم عاقل كامل [في الأصل: كامد] العقل سلك».

(٨) علق التبريزي هنا في الحاشية، فقال: "أو قائلاً بالهين. خالق الشر وخالق الخير، فنسب مثل هذه الأمور [في الأصل: السور] لخالق [في الأصل: لا خالق] الشر. ولقد رد على ابن الراوندي من قال، وخير المقال:

نكدُ الأديب وطيب عيش الجاهل ... قد أرشداك إلى حكيم كامل

انتهى».

(٩) أي قول ابن الريوندي في البيتين السابقين.

(١٠) في الأصل: الشان.

(١١) في الأصل: كانه.

تلك الصفة العجيبة والحكم البديع. وقد قال إن الحكم البديع هو كون **العاقل** محروماً **والجاهل مرزوقاً**، فمعنى اختصاص المسند إليه بحكم بديع أنه عبارة عنه، ومعنى كون هذا الحكم بديعاً أنه ضد ما كان ينبغي، ولا يخفى، ما فيه من التعسف والتهكم عطف على كمال العناية، أي التهكم بالسامع والسخرية كما إذا كان فاقداً البصر، أو لا يكون ثمة مشار إليه أصلاً، أو النداء على كمال بلادته بأنه يدرك غير المحسوس، أو فطانته بأن غير المحسوس عنده بمنزلة المحسوس، أو ادعاء كمال ظهوره، أي ظهور المسند إليه، عليه[١٢]، أي على وضع اسم الإشارة موضع المضمر لادّعاء[١٣] كمال ظهوره من غير هذا الباب.

---

(١٢) في الأصل: وعليه.

(١٣) في الأصل: لأدعاء.

نصوص
القرن التاسع

٩ (٤٩ / ١)

ابن الشحنة، أبو الوليد محب الدين محمد بن محمد بن محمد بن زين الدين الحلبي (ت ١٤١٢/٨١٥): ـ روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، (على هامش كتاب الكامل لابن الأثير، ط. بولاق، ١٢٩٠ ـ ١٨٧٣/٣ـ٦) جـ١١، ص١٨٧، س٨ـ٢١.

[حوادث سنة ٢٩٣هـ]

وفيها توفي الزنديق أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتكلم. قال السلطان عماد الدين(١): له عدة كتب صنفها في الكفر والإلحاد، وسماها قضيب الذهب، وكتاب اللامع، وكتاب الفرند، وكتاب الزمرد، وتوفي في رحبة مالك بن طوق.

قال القاضي شهاب الدين ابن أبي الدم(٢) كان عمره ستاً وثلاثين سنة.

وقال ابن خلكان(٣): كانت وفاته في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقيل خمسين ومائتين.

---

(١) يراجع، قبل، أبا الفداء.

(٢) يراجع H. Gottschalk, Zu H. Ritter. Philologika vi, in: Der Islam, 1931, xiz, pp. 281-282.

(٣) يراجع، قبل، ابن خلكان.

٩ (٥٠ / ٢)

الفيروز آبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي،
(ت ١٤١٣/٨١٦):
ـ القاموس المحيط، ط. القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧،
الجزء الأول.

[مادة رواند]

[ص٢٩٧]

الروند الصيني، كسبحل، دواء، والأطباء يريدونها ألفاً[١] ورواند بنواحي أصبهان. وأحمد بن يحيى الراوندي من أهل مرو الروذ[٢]

---

(١) راجع بعد، نص الزبيدي في تاج العروس.

(٢) كذا (ا) وبالرغم من تمييز الفيروز آبادي بين رواند وبين أصل ابن الريوندي وإشارته لمرو الروذ، تجاهل الإشارة إلى ريوند وكذلك الاختلاف بين النسبتين. انظر أطـروحتي: Ibidem, ch. i, pp. 2-4, note.

٩ (٥١ / ٣)

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى الزيدي (ت ١٤٣٧/٨٤٠):

ـ طبقات المعتزلة[١]، تحقيق Susanna díwald-Wilzer

بيروت ١٩٦١/١٣٨٠،

[ص٨٥ س١٤ـ١٦]

قال القاضي[٢]: كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر[٣]، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الراوندي. وكان فقيهاً، صاحب حديث، واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين.

[ص٩٠ س١ـ٢ ، ٤]

أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري... قال القاضي: كان ينقض مع ذلك على ابن الراوندي كتبه الأربعة.

[ص٩٢ س١ـ١٥]

وكان ابن الراوندي المخذول من أهل هذه الطبقة[٤]، ثم جرى منه ما جرى، وانسلخ عن الدين، وأظهر الإلحاد والزندقة، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين، والدامغ في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمرد، والإمامة،

---

(١) سبق للأستاذ (Arnold) نشر الكتاب على أنه جزء من كتابه «المنية والأمل في شرح الملل والنحل»، يراجع: Arnold, The Mu'tazilites, (= Tabaqât al-Mu'tazilah) Leipzig 1902.
[= النص العربي، حيدر آباد ١٣١٦/١٩٠٢].

(٢) عبد الجبار المعتزلي، مؤلف المغني، راجع قبل.

(٣) جعفر بن مبشر (رفيق جعفر بن حرب)، الأستاذ المعتزلي المشهور.

(٤) الطبقة الثامنة، أي من عاشوا النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، يراجع: Kraus, R. S. O., xiv, p. 376.

فنقض أكثرها الشيخ أبو علي[٥] والخياط والزبيدي، ونقض أبو هاشم[٦] كتاب الفريد. وصنف كتاباً سماه فضائح المعتزلة، فنقضه أبو الحسين(٧) وسمى النقض «الانتصار»[٧]

قال القاضي: ويقال إنه تاب في آخر عمره[٨]. قال الحاكم[٩]: لكني رأيت عن أبي الحسين[١٠] إنكار ذلك!

وكنية ابن الراوندي أبو الحسين، واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، فقيل فاقة لحقته. وقيل تمنى رياسة ما نالها، فارتد وألحد، فكان يضع هذه الكتب للإلحاد. وصنف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل. قيل": وصنف[١١] الإمامة للرافضة، وأخذ منهم ثلاثين ديناراً، ولما ظهر منه ما ظهر، قامت المعتزلة في أمره، واستعانوا بالسلطان على قتله، فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقيل مات في بيته.

---

(٥) الجبائي.

(٦) ابن أبي علي الجبائي.

(٧) العنوان تبعاً للمطبوع: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، راجع قبل.

(٨) قارن هذا بمقولة البلخي تبعاً لابن النديم.

(٩) الحاكم هو أبو السعد المعتزلي.

(١٠) الخياط.

(١١) كتاب الإمامة.

٩ (٥٢ / ٤)

الذهبي، الحافظ، شمس الدين أبو عبد الله بن محمود بن أحمد بن عثمان، (ت ١٤٤٥/٨٤٨):

ـ دول الإسلام،

ط. حيدر آباد، ١٩١٨/١٣٣٧،

ص. ١٤٣ـ١٤٤.

[سنة ثلاثمائة][1]

... وفي هذا الوقت خرج[2] الملعون أحمد بن يحيى الريوندي الزنديق، وقد صنف في الازدراء على السادات[3] والرد على القرآن.

---

(١) سبق أن رأينا أن اليافعي (راجع نص مرآه الجنان، قبل،) قد وضع تاريخ وفاة ابن الريوندي تحت سنة ٣٠٠/٩١٢-٣. قارن الأستاذ Kraus (R.S.O., xiv, p. 372 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص١٧٩) كذلك أطروحتي Ibid., ch. i. p. 7, note.

(٢) الظاهر أن الذهبي لا يؤرخ هنا وفاة ابن الريوندي، فقوله «خرج» لا يحتمل إلا «برز، نبغ، تمرد». وظني أنه قصد تمرده على الدين.

(٣) كذا في الأصل، ولا ندري إلى أي مدى تتسع كلمة «السادات»، ومن هم المقصودون بإطلاقها!

٩ (٥/٥٣)

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن علي أحمد المصري (ت ١٤٤٨/٨٥٢):

ـ لسان الميزان،

ط. حيدر آباد، ١٩٩١/١٣٢٩.

[جـ١ ص٣٢٣ برقم ٩٨٥[١]]

أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين، ابن الراوندي الزنديق المشهور. كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق، واشتهر بالإلحاد ـ وقيل أنه كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على شيء، ويقال: كان غاية في الذكاء ـ وقد صنف فيه[٢] كتباً [ص٣٢٤] كثيرة يطعن فيها على الإسلام.وقد أجاد الشيخ [٣]في حذف ترجمته من هذا الكتاب[٣]، وإنما أوردته لألعنه!

توفي ـ إلى لعنة الله ـ في سنة ثمان وتسعين ومائتين. وقال المسعودي في مروج الذهب[٤] أنه مات سنة خمسين ومائتين[٥]، وله أربعون سنة، وأنه صنف مائة وأربعة عشر ديواناً[٦].

---

(١) في الأصل يظهر الرقم على أنه ٩١٥، وهذا غلط بحسب التسلسل السابق واللاحق، فأثبتنا صحيحه في أعلى النص.

(٢) لعل الضمير فيه «فيه» يعود إلى «الإلحاد»، ومن وجه آخر، نقترح حذفها لاتساق النص بدونها (؟).

(٣ - ٣) الشيخ هو الحافظ الذهبي، والكتاب هو «الميزان» له [تراجع مقدمة لسان الميزان، ص٤]، فالذهبي لم يذكر ابن الراوندي في كتاب «الميزان»، فأضافه ابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان».

(٤) يقارن نص المسعودي قبل.

(٥) في مروج الذهب ـ كما رأينا ـ أنه توفي «سنة خمس وأربعين ومائتين» [كذا]، فلعل ابن حجر يخلط ما بين المسعودي وابن خلكان الذي يظهر كأول من أشار إلى سنة ٢٥٠، يراجع نص ابن خلكان، أيضاً.

(٦) «ديواناً» هكذا في المطبوع، وفي مروج الذهب وابن خلكان «كتاباً» وهو الصواب.

وقال (ابن)[٧] النديم في الفهرست[٨]: قال أبو زيد البلخي[٩] في «محاسن خراسان» كان أبو الحسين بن[١٠] الراوندي من أهل مرو الروذ، ولم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه. وكان في أول أمره حسن الأمر جميل المذهب، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له، وأن علمه كان أكثر من عقله. قال: وحكى جماعة عنه أنه تاب قبل موته مما كان فيه، وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إلى ما صار[١١] حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه عن مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات صنفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي، وفي منزل هذا الرجل مات.

وذكر (ابن)[٧] النديم: إن [١٢] الكتب التي ألفها قبل انسلاخه[١٣] كانت في الاعتزال والرفض ونحو ذلك، وهي نحو من أربعين كتاباً، وكتبه التي ألفها في الطعن على الشريعة اثنا عشر كتاباً [١٢].

---

(٧) ليست في المطبوع.

(٨) تراجع قطعة البلخي من نص ابن النديم قبل.

(٩) كذا في الأصل (ا)، وفي الفهرست: أبو القاسم البلخي، وهو الصحيح.

(١٠) في الأصل: ابن.

(١١) في الفهرست: إلى ما صار إليه.

(١٢-١٢) ليس هذا النص مما بين أيدينا من مواد الفهرست» راجع قبل.

(١٣) انسلاخه عن الإسلام (؟).

٩ (٥٤، ٦)

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف الأتابكي
(ت ٨٧٤/١٤٦٩ ـ ٧٠)

ـ النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة،
نشرة T. G. J. Juynboll، ليدن ١٨٥٥[١].
[جـ ٢ ص١٨٤، سنة ٢٩٨]...

وفيها[٢] توفي أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين البغدادي، المعروف بابن الريوندي[٣]، الماجن المنسوب إلى الهزل والزندقة.

كان[٤] أبوه يهودياً فأسلم[٥]، فكانت اليهود تقول للمسلمين:

---

(١) تقارن نشرة القاهرة (= النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة)، ١٣٥١/١٩٣٢، ج٣ ص١٧٥-١٧٧. ولقد تصرف ناشرها بالنص وقومه بحسب ظنه تبعاً لابن الجوزي. وقد حرصت على تقديم النص في نشرة ليدن، ولكني لم أهمل اختلافاتهما مع نشرة القاهرة.

(٢) في نشرة القاهرة نجد هذا التعليق:

«اختلف المؤرخون في سنة وفاة ابن الراوندي، فقال المسعودي: إنه توفي سنة ٢٤٥هـ وقال ابن خلكان توفي سنة ٢٥٠هـ والأرجح ما ذكره المؤلف هنا [كذا!] ويؤيده ما جاء في معاهد التنصيص من أنه توفي سنة ٢٩٨هـ. وقد ذكر أدلة الترجيح الدكتور نيبرج في المقدمة التي وضعها لكتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي [كذا!] للخياط ص٤٠-٤٣، ط. دار الكتب المصرية».

(٣) كذا في أصول كتاب ابن تغري بردي، كذلك النسخة التي اعتمدها ناشر ط. القاهرة، غير أنه أهمله وأثبت في النص الراوندي، وقال: «كذا في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (جـ١ ص٣٨ طبع بولاق) ومعاهد التنصيص (جـ١ ص٧٦ طبع بولاق). ويقال له أيضاً: الرونديّ، وهو المتغلب في الكتب القديمة.. ورد في الأصل والمنتظم: الريوندي. وروانـد (بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة) قرية من قرى قاسان (بالسين المهملة) بنواحي أصبهان، وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقم»، تقارن نشرة القاهرة، ص١٧٥هـ٣.

(٤) يقارن نص ابن الجوزي في المنتظم، قبل.

(٥) في المنتظم: فأسلم هو (!)، وبهذه القراءة أخذ ناشر ط. القاهرة.

احذروا أن يفسد هذا عليكم كتابكم كما فسد أبوه علينا كتابنا(٦).

وصنف أحمد هذا في الزندقة كتباً كثيرة(٧)، منها: كتاب نعت الحكمة(٨)، وكتاب الدامغ للقرآن، وغير ذلك. وكان زنديقاً، وكان يقول: إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ (٩) و﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلۡفَلَقِ﴾(١٠)، وإن الأنبياء وقعوا بطلسمات(١١) كما أن المغناطيس يجذب(١٢) الحديد، وقوله ـ صلعم(١٣) ـ لعمار(١٤): «تقتلك(١٥) الفئة الباغية»، قال: فإن المنجم يقول مثل هذا إذا عرف المولد والطالع(١٦).

ولهذا التعيس الصنال أشياء كثيرة من هذا الكفر البارد الذي يسئم(١٧) أسماع الزنادقة لعدم طلاوة كلامه. وأمره في الزندقة والمخرقة أشهر من أن [ص١٨٥] يذكر ـ عليه اللعنة والخزي ـ ولما تزايد أمره صلبه بعض السلاطين، وهو ابن ست وثمانين سنة(١٨).

---

(٦) أي: التوراة.

(٧) علق ناشر ط. القاهرة هنا، فقال: «وقد نقض أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان، المعروف بالخياط، من أعيان المعتزلة، أكثر كتب ابن الراوندي، منها: كتاب الانتصار... كما نقضها، أيضاً، أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه أبو هاشم عبد السلام»، يلاحظ تعليق (٢) ص١٧٦ من ط. القاهرة.

(٨) كذا في ط. ليدن، وهو الصحيح. أما ط. القاهرة، فقد استبدل الناشر «نعت» بـ«بعث»، وقال: «كذا في كتاب المنية والأمل لابن المرتضى، وهو كتاب بعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين. وفي الأصل: نعت الحكمة، وهو تحريف» [كذا!] ـ وما درى هذا الناشر أن «بعث» إنما هي، في الأصل، تصحيف «نعت»، فقد ورد العنوان الأخير، وهو الصحيح، عند البلخي، تراجع قطعة البلخي من نص ابن النديم في الفهرست، قبل.

(٩) القرآن، الكوثر ١٠٨/١.

(١٠) أيضاً، الفلق ١١٣/١.

(١١) في ط. ليدن: بطلممات.

(١٢) ليدن والقاهرة: تجذب، وهو غلط.

(١٣) ط. القاهرة" صلى الله عليه وسلم.

(١٤) يراجع نص ابن الجوزي في المنتظم، قبل.

(١٥) ط. ليدن: يقتلك.

(١٦) ط. القاهرة: «وأخذ الطالع»، وذلك بزيادة «أخذ» تبعاً لابن الجوزي في المنتظم.

(١٧) ط. ليدن: يقتلك.

(١٨) علق ناشر ط. القاهرة هنا (تعليق ١ ص١٧٧) أنه «في المنتظم: وهو ابن ست وستين سنة».

نصوص
القرن العاشر

١٠ (١/٥٥)

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر،

(ت ٩١٠/١٥٠٤هـ):

ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين النحاة،

القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨،

ص٣٤٩ س٦ـ٨.

[في ترجمة أبي حيان التوحيدي][1]

وقال[2] ابن الجوزي[3]: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، والتوحيدي[4]، وأبو العلاء المعري[5]. وشرهم[6] على الإسلام التوحيدي[7]، [8] لأنهما صرّحا، وهو مجمجع ولم يصرح[8]

(١) يراجع أصل الكتاب، ص٣٤٨-٣٤٩.

(٢) سبق أن مر بنا هذا القول في طبقات الشافعية للسبكي، راجع النص، قبل.

(٣) في طبقات الشافعية: أبو الفرج بن الجوزي في تاريخه.

(٤) في طبقات الشافعية: أبو حيان التوحيدي.

(٥) «المعري» ساقطة من طبقات الشافعية.

(٦) في طبقات الشافعية: وأشدهم.

(٧) في طبقات الشافعية: أبو حيان.

(٨-٨) في طبقات الشافعية: لأنه مجمجع ولم يصرح.

١٠ (٥٦ / ٢)

العباسي، أبو الفتح عبد الرحيم بن عبد الرحمن بن أحمد الشافعي القاهري، (ت ١٥٥٦/٩٦٣):

ـ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص[١]،

تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧[٢].

[جـ١ ص١٥٥]

[في شرح أبيات ابن الروندي:][٣]

سبحان من وضع الأشياء موضعها ... وفـــرق العـــز والأذلالَ تفريقـــاً

كـم عاقـل عاقـل أعيـت مذاهبـه ... وجاهــل جاهــل تلقــاه مروقــاً

هــذا الــذي تــرك الأوهــام حــائرة ... وصــير العــالم النحريــر زنــديقاً

وابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين، من أهل مرو الروذ. وروانْد، بفتح الراء والواو بينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة، قرية من قرى قاسان ـ بالسين المهملة ـ بنواحي أصبهان، وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقم.

سكن المذكور بغداد، وكان من متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً.

وقال[٤] القاضي أبو علي التنوخي: كان أبو الحسين بن الراوندي يلازم

---

(١) أي: تلخيص المفتاح للقزويني الذي لخص فيه مفتاح العلوم للسكاكي، يقارن دكتور أحمد مطلوب، القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٦.

(٢) يقابل ذلك في ط. بولاق ١٨٥٧/١٢٧٤-٨، ص٧١، ٧٦، ٧٧.

(٣) تقارن ط. بولاق ص٧١، والبيت الأول برويه العباس لأول مرة، أما الثاني والثالث فلم ينسبهما السكاكي في المفتاح ولا القزويني في التلخيص إلى ابن الريوندي. وقد ذكر القطعة (الأستاذ Houtsma) (Cf. W.Z.K.M., iv, p. 233) ولم يذكر مصدره.

(٤) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

أهل الإلحاد[٥]، فإذا عوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم أنه كاشف وناظر. ويقال: إنَّ أباه كان يهودياً فأسلم[٦]، وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين: ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا. ويقال: إن أبا الحسين قال لليهود: قولوا إن موسى قال لا نبي بعدي.

وذكر العباس الطبري [٧] أن ابن الرواندي كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال[٧]، حتى أنه صنف كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها ـ فيما بلغني ـ من يهود سامرا، فلما قبض المال رام نقضها[٨] حتى أعطوه مائة درهم أخرى، فأمسك عن النقض.

[ص١٥٦]

وحكى البلخي في كتاب محاسن خراسان[٩]: إن ابن الراوندي هذا كان من المتكلمين، ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. وكان أول أمره حسن السيرة، حميد[١٠] المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له، وكان علمه[١١] أكثر من عقله، فكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ... ومن يقوم لمستور إذا خلعا

قال (البلخي)[١٢]: وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه،

---

(٥) في المنتظم: يلازم الرافضة وأهل الإلحاد (أ).

(٦) في المنتظم: فأسلم هو (!).

(٧ - ٧) يراجع نص ابن حجر العسقلاني من لسان الميزان، قبل.

ولم يذكر هناك أن مصدره في هذه الرواية إنما هو أبو العباس الطبري، بل اكتفى بقول: «وقيل...».

(٨) الأرجح أن الضمير في «نقضها» يعود على «البصيرة»، وإلا فالصواب قوله «نقضه» عوداً على «كتاب البصيرة» (؟).

(٩) يراجع ما نقله ابن النديم في الفهرست عن أبي القاسم البلخي، قبل.

(١٠) في الفهرست: جميل.

(١١) في الفهرست: ولأن علمه كان.

(١٢) ليست في الأصل.

وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إليه[١٣] حمية وأنفة من جفاء أصحاب له[١٤]، وتنحيتهم إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى (بن لاوي)[١٥] اليهودي الأهوازي، وفي منزله هلك[١٦]. ومما ألفه من كتبه الملعونة[١٧]:

كتاب التاج، يحتج فيه لقدم العالم.

وكتاب الزمردة، يحتج فيه على الرسل، ويبرهن على إبطال الرسالة.

وكتاب الفريد[١٨]، في الطعن على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

وكتاب اللؤلؤة، في تناهي الحركات.

وقد نقض هو أكثرها وغيره. [١٩]ولأبي علي الجبائي، وغيره، ردود عليه كثيرة.

فمما قاله في كتاب الزمردة[٢٠] أنه إنما سماه بالزمردة، لأن من خاصية الزمرد أن الحيَّات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها، فكذلك هذا الكتاب، إذا طالعه الخصم ذاب، وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة، والازدراء على النبوات المنيفة. فمما قاله فيه ـ لعنه الله

---

(١٣) في الفهرست: إنما صار إلى ما صار إليه.

(١٤) في الفهرست: أصحابه.

(١٥) ليست في الأصل، وقد اقترحها الأستاذ (Houtsma) في نشرته لقطعة الفهرست، راجع نص ابن النديم، قبل.

(١٦) في الفهرست: في منزل هذا الرجل توفي.

(١٧) العنوانات الواردة بعد لم ترد في قطعة البلخي، ما عدا كتاب الفريد.

(١٨) في الفهرست، تبعاً لقراءة الأستاذ (Houtsma): الفرند راجع ما قلناه هناك.

(١٩) كذا في الأصل، والسياق يقتضي قراءة: وقد نقض هو وغيره أكثرها.

(٢٠) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل. فهناك الرواية منقولة عن ابن عقيل الذي يزعم أن التصريح التالي إنما وجده في كتاب آخر لابن الريوندي، «وليس من المحقق أن تفسير اسم كتاب الزمرذ موجود حقاً في الكتاب نفسه»؟ يراجع الأستاذ P. Kraus. R.S.O., xiv, pp. 121-2 [= بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١١٤-٥].

وأبعده ــ: إنا[٢١] نجد في كلام أكثم بن صيفي شيئاً أحسن من ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾[٢٢] وإن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم. وقال: قوله ــ يعني نبينا عليه الصلاة والسلام ــ لعمار ــ رضي الله عنه ــ «تقتلك الفئة الباغية»[٢٣]، كل المنجمين يقولون مثل هذا.

ولقد كذب ــ لعنه الله وأخزاه، [ص١٥٧] وجعل النار مستقره ومثواه! ــ فإن المنجم، إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمه، ويعرف طالعه، لا يقدر أن يتكلم على أحواله، ولا يخبره بشيء من متجدداته، وخطؤه[٢٤] أكثر من صوابه" وكان النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ يخبر بالمغيبات من غير أن يعرف طالعاً، أو يسأل عن اسم أو نسب، ولم يعهد عنه غير ما ذكر ــ صلى الله عليه وسلم ــ فبان الفرق.

وقال في كتاب الدامغ: [٢٥]إن الخالق ــ سبحانه وتعالى ــ ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى[٢٦] كتاب ورسول؟ قال: ويزعم[٢٧] أنه يعلم الغيب، فيقول: «وما تسقط من ورقة إلا يعلمها»[٢٨]، ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ﴾[٢٩] وقال في وصف الجنة: ﴿وَأَنۡهَٰرٞ مِّن لَّبَنٖ لَّمۡ يَتَغَيَّرۡ طَعۡمُهُۥ﴾[٣٠] وهو الحليب، لا يكاد يشتهيه إلا الجائع، وذكر[٣١] العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس،

---

(٢١) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

(٢٢) القرآن، الكوثر ١/١٠٨.

(٢٣) يراجع هامش (٢٣) على نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

(٢٤) في الأصل: خطاه.

(٢٥) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، قبل.

(٢٦) في المنتظم: في.

(٢٧) أي: والله.

(٢٨) القرآن، الأنعام ٥٩/٦.

(٢٩) أيضاً، البقرة ١٤٣/٢.

(٣٠) أيضاً، محمد ١٥/٤٧. وتمام سياق الآية: ﴿فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ وَأَنۡهَٰرٞ مِّن لَّبَنٖ لَّمۡ يَتَغَيَّرۡ طَعۡمُهُۥ﴾.

(٣١) يراجع ما قلناه في التعليق (٨٠) على نص ابن الجوزي من المنتظم قبل.

يفترش[٣٢] ولا يلبس، وكذلك الإستبرق، وهو[٣٣] الغليظ من الديباج، ومن تخايل أنَّه في الجنَّة، يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط!.

ولعمري، لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله ــ تعالى ــ: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ﴾[٣٤]، وعن قوله ــ عز وجل ــ ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴾[٣٥] ــ ففيها[٣٦] اللبن والعسل، وليس هو[٣٧] كلبن الدنيا ولا عسلها. وغليظ الحرير، يريد به الصفيق الملتحم النسيج، وهو أفخر ما يلبس. ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتنوه به من الكفر والزندقة والإلحاد، لطال الأمر، والاشتغال بغيره أولى، والله ــ تعالى ــ منزه، سبحانه عما يقول الكافرون والملحدون علواً كبيراً، وكذلك كتابه ورسوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ ولقد سرد ابن الجوزي[٣٨] من زندقته أكثر من ثلاث ورقات، وأنا أعوذ بالله من هذا القول، واستغفره مما جرى به قلمي مما لا يرضاه ولا يليق بجنابه وجناب رسوله ــ عليه الصلاة والسلام ــ وكتابه الحكيم[٣٩]

واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد[٤٠]،

---

(٣٢) في المنتظم: يفرش. وفي ط. بولاق من معاهد التنصيص: يفترش.

(٣٣) «وهو» ساقطة من المنتظم.

(٣٤) القرآن، الزخرف ٧١/٤٣. وفي الأصل: تشتهي، وهو تحريف.

(٣٥) أيضاً، الواقعة ٢١/٥٦، وفي الطور ٢٢/٥٢: ﴿وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ولم يسرد ابن الجوزي (يراجع نص المنتظم، قبل) اعتراض ابن الريوندي على إحدى هاتين الآيتين، فلاحظ.

(٣٦) الضمير يعود على «الجنة» فيما ذكر قبل.

(٣٧) كذا في الأصل، والسياق يقتضي: وليسا هما...

(٣٨) في كتابه المنتظم.

(٣٩) إلى هنا، وكلام العباسي يبدو كأنه انتهى. والذي يلي هذا من الكلام لا يبعد عن أن يكون تحشية لاحقة منه، أو من فعل تلاميذه أو من ملك النسخة الأصل، فشاعت القطعة في كل النسخ المعروفة للكتاب. وأكثر ما يثير الشك عندنا في صدق المروي بعد، أنَّ لقاء الجبائي بابن الريوندي [وهو مستحيل!] ينفرد به العباسي، ولا أساس له في حياة ابن الريوندي وسيرته عند مؤرخيه الأولين، كما رأينا.

(٤٠) يقارن الأستاذ P. Kraus, R.S.O., xiv, pp. 373-4, 376-7. [= من تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، ص١٨٠-١٨٢، ١٨٥-١٨٦].

فقال له: [ص١٥٨] يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟ فقال له: أنا أعلم بمخازي علومك، وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له عذوبة، وهشاشة، وتشاكلاً، وتلازماً، ونظماً كنظمه، وحلاوة كحلاوته؟ قال[41]: لا. قال[41] قد كفيتني، فانصرف حيث شئت!

ومن شعره:

محن الزمان كثيرة لا تنقضي   وسروره يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم   وتراه رقاً في يد الأوغاد[42]

ومنه، وقيل أنشده لغيره:

أليس عجيباً بأن امرءاً   لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه   سوى علمه أنه ما علم[43]

وذكر أبو علي الجبائي[44]: إن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى، فحبس حتى مات[45]، وأما ابن الراوندي، فهرب إلى ابن لاوي اليهودي، ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات.

(٤١ - ٤١) كذا في الأصل، وتوضحه: قال ابن الريوندي: لا. فقال الجبائي...الخ؟

(٤٢) ذكر هين البيتين الأستاذ Houtsma W. Z. K. M, iv, p. 233 على أنهما لابد وأن يكونا من قصيدة هجائية لحكم الله للعالم (!)، وقد تحرف البيت الأول عنده، فقرأ «ما» مكان «لا»، و«سرورك» مكان «سروره»!

(٤٣) يراجع الأستاذ Houtsma (Ibidem. I. C.) حيث يورد هذين البيتين دون أن يذكر مصدره، وقدم لهما على أن ابن الريوندي قد وضع تجربته الذاتية من خلال هذه الكلمات الملائمة [لأفكاره] والتي تذكرنا بسقراط !

(٤٤) يقارن نص ابن الجوزي من كتاب المنتظم، قبل.

(٤٥) في المنتظم: فأخذ وحبس ومات في السجن.

وذكر أبو الوفاء بن عقيل: إن بعض السلاطين طلبه[٤٦]، وإنه هلك وله ست وثلاثون سنة، مع ما انتهى إليه من المخازي[٤٧].

وذكر ابن خلكان[٤٨]: إنه هلك في سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة.

ويقال إنه عاش أكثر من ثمانين سنة، وقيل إنه هلك سنة خمسين ومائتين.

وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ثمان وتسعين ومائتين. لعنه الله وأخزاه، إن كان مات على اعتقاده هذا.

---

(٤٦) في المنتظم: ورأيت بخط ابن عقيل أنه صلبه بعض السلاطين.

(٤٧) في المنتظم: إليه من التوغل في المخازي.

(٤٨) يراجع نص ابن خلكان من وفيات الأعيان، قبل.

نصوص
القرن الحادي عشر

١١ (٥٧ / ١)

الداماد، المير، محمد باقر بن محمد الحسيني الاستربادي،

(ت ١٠٤١ / ١٦٣١ـ٢):

ـ الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية،

ط. حجر، طهران ١٨٩٣/١٣١١ـ٤، ص٥٥.

[في ترجمة أبي عيسى الوراق][1]

والعامة... يقولون[2]: الظاهر إن هذه المذاهب ــ أعني دعوى النص الجلي [3] مما وضعه هشام بن الحكم، ونصره ابن[4] الراوندي وأبو عيسى الوراق وإخوانهم [3]

وبالجملة، لا مطعن ولا غميزة في أبي عيسى أصلاً. وأما الطاعن فيه مطعون في دينه، والغامز فيه مغموز في إسلامه. [5]وقال السيد

---

(١) انظر، أيضاً، الأستاذ (Kraus R. S. O. , xiv, p. 374 = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص١٨١).

(٢) يراجع الشريف المرتضى، الشافي (قبل)، وفخر الدين الرازي، معالم أصول الدين (قبل).

(٣-٣) في الأصل: بن.

(٤) قارن نص رقم ٦ ورقم ٧ من كتاب الشافي (قبل).

(٥) هذا غلو من الداماد، فأبو عيسى الوراق، حقاً، مطعون فيه في مختلف المصادر على تنوع مشارب المؤلفين، فلقد اتهم بالزندقة والمانوية والخروج عن عقائد الإسلام، بعد أن ارتد عن الاعتزال ـ انظر Abel, Abû 'Isâ al. Warrâq, privatly cyclostyled, Brussels 1949 وعباس إقبال، خاندان نوبختي، ص٨٥ وما بعدها. وقد عرف به لأول مرة الأستاذ Massignon في كتابه النفيس La Passion d' al-Hallâj pp, 226-227 ـ كذلك قارن ما كتبه عنه في E. I, iv, art, Warrâk انظر، أيضاً، أطروحتي Ibis, ch, j, pp, 16-17.

المرتضى في كتاب الشافي[٦] إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي القاضي[٧]، ونقله العلامة عنه في الخلاصة.

(٦) قارن نص رقم ٣ من نص الشافي (قبل).

(٧) هذا غلط مبين! فليس الذي أشار إليه الشريف المرتضى إلا ابن الريوندي، ولا صلة بينه وبين ابن الراوندي القاضي (وقد خلط بين الشخصيتين الأستاذ Kraus [تبعاً لملاحظة أرسلها إليه الأستاذ Massignon] واعتقد أن النص إنما يتعلق بابن الراوندي القاضي ـ انظر R. S. o., xiv, p. 374 note = بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص١٨١ تعليق). كذلك تراجع أطروحتي Ibis., ch. Ii, pp. 73-74 note.

١١ (٥٨ / ٢)

ابن العماد، أبو الصلاح عبد الحي.... الحنبلي
(ت ١٠٨٩/١٦٧٩):
ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب،
ط. القاهرة ١٩٣١/١٣٥٠، جـ٢، ص٢٣٥ـ٢٣٦.
[وفيات سنة ٣٠١هـ]

[ص٢٣٥] و[توفي] فيها، وجزم صاحب العبر[١] وغيره أنه في التي قبلها[٢]، أحمد بن يحيى بن الراوندي، الملحد، لعنه الله، ببغداد، وكان يلازم الرافضة والزنادقة.

قال ابن الجوزي[٣]: كنت [ص٢٣٦] أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت في كتبه ما لم يخطر على قلب أنه يقوله عاقل. فمن كتبه: كتاب نعت الحكمة، وكتاب قضيب الذهب، وكتاب الزمردة.

وقال ابن عقيل: عجبي كيف لم يقتل، وقد صنف كتاب الدامغ يدمغ به القرآن، والزمردة يزري بها على النبوات؟

قال[٤] في العبر: وقال ابن الأهدل[٥] ما ملخصه: له مقالات في

---

(١) العبر في أخبار من غبر للذهبي، وهو أحد المصادر الأساسية عند ابن العماد (تراجع شذرات الذهب، جـ١، المقدمة).

(٢) أي سنة ٣٠٠هـ

(٣) يراجع، قبل، نص ابن الجوزي في المنتظم.

(٤) في الأصل المطبوع: قاله.

(٥) هو الحسين بن عبد الرحمن بن محمد بن علي بن أبي بكر بن علي الأهدل، الشافعي الأشعري، المتوفى سنة ٨٥٥/ ١٤٥١ (انظر السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٩٣٧/١٣٥٥، جـ٣، ص١٤٥-١٤٧).

علم الكلام نصيحة المعتزلة[٦] رد فيه عليهم، وأصحابنا ينسبونه إلى ما هو أصل في مذهبهم. عاش نحواً من أربعين سنة. وراوند قرية من قرى قاسان بالمهملة من نواحي أصبهان. قيل[٧]، وهو الذي لقن اليهود القول بعدم نسخ شريعتهم، وقال لهم: قولوا إن موسى أمرنا أن نتمسك بالسبت، ما دامت السموات والأرض، ولا تأمر الأنبياء إلا بما هو حق. انتهى.

والعجب من[٨] ابن خلكان ووقوفه على إلحاده! وقد اعترض جماعات كثيرة على ابن خلكان من أجل ذلك، حتى قال العماد بن كثير[٩]: هذا على عادته من تساهله وغضه عن عيوب مثل هذا الشقي. والله أعلم.

---

(٦) كذا في الأصل المطبوع، وهو تصحيف لفضيحة المعتزلة، قارن بعد نص الأفندي، والظاهر من النصين أن ابن الأهدل المسؤول عن هذا التصحيف!

(٧) يقارن نص الجويني، قبل.

(٨) من سكوت (؟).

(٩) يقارن نص ابن كثير في البداية والنهاية، قبل.

نصوص
القرن الثاني عشر

١٢ (١/٥٩)

الجزائري، السيد نعمة الله بن عبد الله بن محمد بن حسين الشوشتري، (ت ١٧٠١/١١١٢):

ـ زهر الربيع، ط. بومبي ١٩٢٢/١٣٤١[*]

(١)

[ص ٣٨]

في الحكايات[١] عن ابن الراوندي: وقف عند رجل يبيع الباقلاء[٢]، فنظر إلى رجل غني في المال اشترى منه باقلاء[٣] وأكل لبها ورمى قشرها، ومضى من غير حمد لله ولا شكر. فأتى[٤] بعده رجل فقير، فكان يلتقط القشور ويأكلها حامداً لله وشاكراً له، فقرب إليه ابن الراوندي وصفعه

(*) هناك طبعة حجر أخرى لزهر الربيع في بومبي، أيضاً، سنة ١٢٩١ ـ ١٨٧٤/٢ ـ٥، لم أستطع للأسف الإطلاع عليها. وقد طبع مؤخراً في النجف طبعة رديئة، وقد أسقط منه جزء يتعلق بالمجون الجنسي. والكتاب، بعد هذا، صادر عن روح شيعية غالية يغلب عليها التعصب الفارسي، وفيه تخليط كثير، أما نقده للسنة، فليس بشيء.

(١) بخصوص الأخبار التي يوردها الجزائري حول ابن الريوندي تتسم بطابع ماجن مستهتر صادر عن غباء في النكتة، وفسق في الفكاهة، كتلك النوادر التي تنتشر في الكتاب نقلاً عن أشعب ومزيد المدني وجحا ومطيع بن إياس وأبي الجصاص وأبي العيناء، الخ! من تلك الشخصيات الماجنة! والغريب في الأمر، أن الحكايات (راجع النص رقم ١ و٢ و٣) التي سنطلع عليها ينفرد بها كتاب زهر الربيع، ولم نعثر على أصولها في المصادر المتقدمة. ومن هنا، يسري الشك إلى رواية الجزائري كلها.

(٢) في الأصل: الباقلاء.

(٣) في الأصل: باقلا.

(٤) في الأصل: فاتى.

صفعة محرقة، وقال: ما تجرأ[٥] الله علينا، معاشر المساكين، إلا منك ومن أمثالك، إذ علم[٦] منكم الشكر على أكل القشور.[٧]

وفي الحكايات، أيضاً، أن ابن الراوندي لم يكن له قلنسوة. فاتفق أن كناساً كان يكنس كنيفا وراء[٨] الجدار، وفي ذلك الكنيف (كانت)[٩] قلنسوة خلق[١٠] بين النجاسة، فرماها بمسحاته، فوقعت على رأس[١١] ابن الراوندي، فلما رآها[١٢]، رمى بها في الهواء[١٣]، وقال[١٤]: ضع هذه القلنسوة على رأس جبرائيلك[١٥] فإن رأسه مكشوف![١٦]

(٢)

[ص ٧٠]

حُكِيَ أنَّ ابن الراوندي اشترى دقيقاً من السوق، وشده بمنديل، وقصد منزله. ففكر في الطريق فيما عليه من الدّين والطلب، فقال: اللهم حلّ مشكلي! فإذا المنديل قد انحل، ووقع الدقيق على الأرض و(اختلط بـ)(٩) ـ التراب، فقال: يا رب، طلبت منك حل المشكل لا حل (منديل)(٩) الطحين!

---

(٥) في الأصل: ما تجرى.

(٦) في الأصل: إذا علم علم. ولعل «علم» أصلها «تعلم»؟

(٧) في الأصل فسئل.

(٨) في الأصل: وراء.

(٩) ليست في الأصل.

(١٠) في الأصل: «خلق قلنسوة» والخلق (بفتحتين) البالي للمذكر والمؤنث فهو صفة للقلنسوة.

(١١) في الأصل: راس.

(١٢) في الأصل: راها.

(١٣) في الأصل: الهوى.

(١٤) واضح أن الخطاب لله، انظر قبل، بداية الحكاية.

(١٥) في الأصل: جبرئيلك.

(١٦) في الأصل: رأسه فكشوف.

(٣)

[ص ١٦٣]

حكى أن ابن الراوندي كان يمشي في البرية، فأعياه التعب. فدعا ـ الله تعالى ـ[(١٧)] أن يسهل له من يحمله على دابة. فبينما هو في دعائه، وإذا قد أقبل عليه رجل تركي من جنود السلطان، وقد كانت فرسه، في ذلك الوقت، ولدت فلوا لا يقدر على المشي حين الولادة. فقال لابن الراوندي: احمل هذا الفلو على رقبتك حتى نصل إلى البلد. فامتنع (ابن الراوندي)(٩). فعلاه (الرجل)(٩) بالسوط، وأقبل عليه بالضرب. فقال (ابن الراوندي)(٩): يا رب، دعوتك بأن تسهل لي من يحملني، فسهلت لي من أحمله؟

(٤)

[ص ٣٥٩]

وقال ابن الراوندي:[(١٨)]

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا[(١٩)]

أقول: الزنديق الذي ينفي الصانع للعالم، وقيل الملحد الخارج عن الدين... وهذا ابن الراوندي صنف في الزندقة كتباً كثيرة.

---

(١٧) في الأصل: تع.

(١٨) راجع ما قلناه في التعليق على هذين البيتين في نص التفتازاني من كتاب المطول، قبل.

(١٩) وقد سبق أن ذكر الجزائري هذين البيتين في كتابه (انظر زهر الربيع، ص ٣١٢)، ولكنها لم ينسبهما إلى ابن الريوندي، بل إلى «قول بعضهم». وقد وردت هناك «النحرير» على «النخرير»، وهو تحريف.

١٢ (٢/٦٠)

الأفندي، الميرزا عبد الله الأصفهاني التبريزي (ت ١١٣٠/١٧١٨):

ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء،

مخطوط[١] خزانة المشكاة رقم ٩٩٣ بجامعة طهران، مجلد ١، قسم ١، ص ١١٧[٢]

ابن الراوندي المرمي بالزندقة[٣]

الشيخ أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي، الفاضل المشهور، العالم الأقدم، المعروف بابن الراوندي. وكان من فضلاء عصره، وله مقالة في علم الكلام[٤]، يرمى بالزندقة والإلحاد، ويقال إنه إمامي[٥]، وقد نسب إليه العامة[٦] إبداع القول بالنص الجلي على إمامة علي (ع)[٧]، وأنه اختلق الروايات الدالة على صحة دعواه. لكن هذا الكلام من خرافات كلام العامة، بل من خرافاتهم عامة(!).

وقد ألّف محمد بن زكريا الطيب الرازي[٨] وغيره كتباً في رده.

---

(١) نسخة المؤلف، لها مصورة كاملة في خزانة الحكيم العامة في النجف.

(٢) الصفحة بكاملها مخصصة لابن الريوندي.

(٣) هذا العنوان وضعه المؤلف في الهامش.

(٤) يقارن ابن خلكان قبل.

(٥) «أمامي» غير واضحة في الأصل.

(٦) أي (بحسب المصطلح الشيعي التقليدي): أهل السنة.

(٧) تراجع رواية فخر الدين الرازي.

(٨) هذه أول إشارة في المصادر إلى أن الرازي الطبيب قد كتب في الرد على ابن الريوندي.

وقال الشيخ حسن بن علي بن محمد بن علي بن الحسن الطبرسي الإمام في كتاب أسرار الأئمة: فإن قيل هذه[٩] التي تروونها أنتم، معشر الشيعة، في علي وأولاده مما افتراه ابن الراوندي، الجواب: أنه أورد الشيخ منتجب الدين أبو الفتوح في كتاب نكت الفصول أن ابن الراوندي كان يهودياً ثم أسلم متعباً[١٠] قائلاً بإمامة عباس بن عبد المطلب[١١]. فعلى هذا، كيف يتصور أنه ينصر الإمامية، ولو صدق هذا، فالشافعي وأبو حنيفة وأحمد[١٢] ومالك[١٣] وأضرابهم بهذه الأشياء أولى بالافتراء، لأن في ذلك نصرة اعتقاد[١٤]، وفي ابن الراوندي مخالفة عقيدة. انتهى كلام أسرار الأئمة.

وقال صاحب[١٥] انتخاب[١٦] تاريخ ابن خلكان بعد وصفه بالزندقة والإلحاد والكفر، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد، وكتاب القصب، وغير ذلك. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة طوق الثعلبي، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة. وذكر في بستان[١٧] أنه توفي سنة خمسين. ونسبته إلى راوند، بفتح الراء والواو، قرية من قرى قايسان[١٨]، بنواحي أصفهان[١٩]. وراوند، أيضاً، ناحية بطابران

---

(٩) الأخبار (؟).

(١٠) «متعبا»، كذا في المخطوط (ا) ولعلها «متعصباً».

(١١) كذا (!!)، وهو من الغلط المبين، فالذي قال بإمامة بني العباس إنما هو أبو هريرة عبد الله الراوندي، صاحب الراوندية، يقارن مثلاً: E. I. Art. Rāwandis E. R.E. viii. P 904.

(١٢) ابن حنبل.

(١٣) ابن أنس.

(١٤) (؟؟؟).

(١٥) أي: ابن الأهدل، يراجع نص ابن العماد قبل.

(١٦) «انتخاب» مشوهة في المخطوط.

(١٧) كذا، صوابه: البستان، يراجع نص ابن خلكان.

(١٨) كذا، صوابه: قاسان.

(١٩) كتب المؤلف فيما بعد في الهامش: «نسبته إلى راوند، وهي قرية من قرى قاشان التي بالشين المثلثة المجاورة لقم».

نيسابور، وقاسان بالسين المهملة غير قاشان بالمعجمة المجاورة لقم. انتهى كلام الانتخاب[٢٠]

وقال ابن شهر اشوب في علماء الإمامية، في آخر معالم العلماء[٢١]، أن ابن الراوندي مطعون عليه جداً.

وقال المرتضى في كتاب الشافي[٢٢]: إنه عمل الكتب التي شنع بها عليه مغايظة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها. وكان يتبرأ منها تبرءاً ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها[٢٣] إلى غيره. وله كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروس[٢٤]. انتهى ما في معالم العلماء أو ما في الشافي، فلاحظ[٢٥].

وقال..............[٢٦]

---

(٢٠) كتب المؤلف فيما بعد في الهامش: «وقيل أنه من قرى قاشان المجاور [الصواب: المجاورة] لقم، أقول ولعله سهو، ويمكن أن يكون قد سقط من قلم الكاتب شيء. نظن كذلك بأن يكون هكذا: هو من قرى قاسان، بالسين المهملة، لا من قرى قاشان، التي بالشين المثلثة المجاورة لقم».

(٢١) يراجع نص ابن شهراشوب قبل.

(٢٢) يراجع نص الشريف المرتضى قبل.

(٢٣) «يضيفها» في المخطوط «تضيفها»!

(٢٤) وكتاب العروس.

(٢٥) النص إنما هو نص الشافعي، راجع قبل.

(٢٦) باقي ورقة المخطوط بياض.

نصوص
القرن الثالث عشر

١٣ (١/١٦١)

الزبيدي، محمد مرتضى الواسطي (ت ١٢٠٥/١٧٩٠ ـ ١):

ـ تاج العروس في شرح جواهر القاموس،

ط. القاهرة ١٣٠٦/١٨٨٨ ـ ٩،

مادة (روند)، جـ ٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

[ص ٣٥٩]

والروند الصيني، كسجل، دواء...[١] [ص ٣٦٠] تستعمله البياطرة... والأطباء يزيدونها ألفاً فيقولون راوند. والذي في اللسان[٢]: الريوند الصيني دواء بارد جيد للكبد، وليس بعربي محض.

وراوند قرية بقاشان بنواحي أصبهان، قال [٣] رجل من بني أسد اسمه نصر بن غالب يرثي أوس بن خالد وأنيساً:

أتعلما ما لي براوند كلها   ولا بخزاق من صديق سواكما [٣]

قلت: والمشهورة الآن بأروند[٤] وأهلها شيعة، منها: أبو حيان بن بشر بن المخارق الضبي الأسديّ القاضي بأصبهان، روى عن ابن أبي يوسف القاضي وغيره، ومات سنة ٢٣٨، قاله السمعاني[٥].

---

(١) يقارن .R. Dozy, Supplément aux Dictionaires arabes, Leyden 1881, vol. I. P. 573

(٢) يلاحظ ابن منظور، لسان العرب، ط. بولاق ١٢٩٩/١٨٨١، مادة روند.

(٣-٣) تلخيص لما أورده ابن خلكان (يراجع قبل) نقلاً عن حماسة أبي تمام.

(٤) كذا (أ) ولا نعرف له أصلاً.

(٥) أنساب الأشراف، ط. Marolìouth، ليدن ١٩١٢، مادة راوندي.

قلت: ومنها: الإمام المحدث ضياء الدين فضل الله بن علي بن عبيد الله الراوندي، وولده الشريف العلامة علي بن فضل الله صاحب كتاب نثر اللآلئ، وله عقب.

وأما أبو الفضل[٦] وأبو الحسين أحمد بن يحيى الراوندي، فإنه من أهل مرو الروذ[٧]، المدينة المشهورة، قاله الصاغاني هكذا.

---

(٦) كذا (ا)، ولعل الساقط.

(٧) يقارن ما نقله ابن النديم عن أبي القاسم البلخي، كذلك قطعة الفهرست من نشرة الأستاذ Houtsma.

١٣ (٢/٦٢)

القنوجي، عبد الوهاب (ت؟):

ـ بحر المذاهب

مخطوطة خزانة جامعة كامبردج، برقم (Or. 866)

[ورقة ٩٤ ب]

والذين صنفوا كتبهم[١]: هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وأبو الأحوص، والحسين بن سعد، وأبو عيسى الوراق[٢]، وابن الراوندي.

---

(١) أي كتب الشيعة.

(٢) في المخطوط: الوراق.

جريدة المصادر والمراجع

(المصادر الأساسية التي نقلنا عنها النصوص في أنحاء الكتاب لم نر تسجيلها مرة أخرى هنا في هذه الجريدة، بل اكتفينا فقط بتلك المصادر الثانوية والمراجع الحديثة التي أشرنا إليها في التعليقات على تلك النصوص).

(أ) المصادر والمراجع الشرقية

١) ابن الأثير، عز الدين/الكامل في التاريخ، بولاق ١٢٩٠ ـ ١٨٧٣/٣ ـ ٦.

٢) ابن الأثير، مجد الدين/ النهاية في غريب الحديث، القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤.

٣) ابن تيمية، تقي الدين/ الفتاوي، القاهرة ١٩٠٨

له/منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤.

٤) ابن حزم الأندلسي/الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٢.

٥) ابن عساكر، الحافظ/تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨.

٦) ابن علي رضا، محمد باقر/ جامع الشواهد، طهران ١٢٨٨/١٨٧١.

٧) ابن كمال باشا/رسالة في تصحيح لفظ الزنديق، تحقيق الدكتور حسين علي محفوظ مجلة كلية الآداب (بجامعة بغداد) ١٩٦٢.

٨) ابن مطهر الحلي/ أنوار الملكوت في شرح الياقوت، طهران ١٣٣٨ ش. ق/ ١٩٦٠.

٩) ابن منظور الإفريقي/لسان العرب، بولاق ١٢٩٩ ـ ١٣٠٨/١٨٨١ ـ ٩١.

١٠) ابن يعقوب / كتاب روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣.

١١) أبو تمام/ الحماسة، نشرة الأستاذ Freytag، بون ١٨٢٨

١٢) أبو ريدة، محمد عبد الهادي (الدكتور)/ إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٥.

١٣) الأخطل/ الديوان، بيروت ١٨٩١.

١٤) إقبال، عباس (الأستاذ)/ خاندان نوبختي، طهران ١٣١١ ش. ق/ ١٩٣٢.

١٥) الأمين، محسن /أعيان الشيعة/ ط. أول، دمشق ١٣٥٧/١٩٣٨ ـ وط. ثانية، بيروت ١٩٦١.

١٦) بلوي، عبد الرحمن (الدكتور) / التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦.

له/ من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥.

١٧) البروجردي، الحسن بن رضا / نخبة المقال في علم الرجال، طهران ١٨٩٥/١٣١٣.
١٨) بروكلمان، كارل (الأستاذ)/ تاريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦١.
١٩) البغدادي، إسماعيل باشا/ إيضاح المكتون في الذيل على كشف الظنون، اسطنبول ١٢٦٤ ـ ١٩٤٥/٦ ـ ٧.
٢٠) الجاحظ، أبو عثمان/ كتاب العثمانية، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥.
٢١) جار الله، زهدي حسن/ المعتزلة، القاهرة ١٣٦٦/ ١٩٤٧.
٢٢) حسين، طه (الدكتور) / تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٩٤٤/١٣٦٣.
٢٤) الحضرمي، جمال الدين محمد/ نشر العلم في شرح لامية العجم، القاهرة ١٩٠٢/١٣٢٠.
٢٥) الخوانساري، محمد باقر/ روضات الجنات، طهران ١٣٠٧/ ١٨٨٩.
٢٦) الخوئي، أبو القاسم/ البيان في تفسير القرآن، النجف ١٣٧٧/ ١٩٥٧.
٢٧) خياطة، سليم/ ابن الراوندي، فذلكة عنه ـ مجلة المقتطف ـ القاهرة ١٩٣١، مجلد ٤/ الجزء ٧٨. (كذلك، يراجع المقال باللغة الفارسية تحت عنوان/ ابن راوندي فيلسوف بزرك بارسي ـ مجلة أرمغان، طهران ١٩٣١، مجلد ١٢).
٢٨) الرازي، فخر الدين/ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق (الدكتور) علي سامي النشار، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٦.
٢٩) الزركلي، خير الدين/ الأعلام، القاهرة ١٩٥٦.
٣٠) الزمخشري، أساس البلاغة، القاهرة ١٩٦٠.
له/ ربيع الأبرار، مخطوط مكتبة الأوقاف (بغداد)، ٤ مجلدات ـ تحت الأرقام ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩.
٣١) السخاوي، شمس الدين/ الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٣٥٥/ ١٩٣٧.
٣٢) السكاكي، أبو يعقوب/ كتاب مفتاح العلوم، القاهرة ١٣١٧/ ١٨٩٩.

٣٣) السمعاني، أبو سعيد/ الأنساب، نشرة الأستاذ Margoliouth ليدن ١٩١٢.
٣٤) شيرازي، أحمد أفشار/ماني ودين أو ـ متون عربي وفارسي در باره، مالي ومانويت ـ طهران ١٣٢٥ ش. ق/١٩٥٥.
٣٥) عبد الرحمن، عائشة (الدكتورة) الغفران، القاهرة ١٩٥٤.
٣٦) القزويني، جلال الدين/ التلخيص، نشرة عبد الرحمن البرقوقي، ط. أولى ـ القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤، وط. ثانية ـ المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).
٣٧) القمي، عباس/ الكنى والألقاب، النجف ١٢٧٦/١٩٥٦.
٣٨) القنوجي، الطيب/ التاج المكلل في شرح جوهر مآثر الطراز الأول، بومبي ١٣٨٣/١٩٥٦.
٣٩) القهبائي، عناية الله/ مجمع الرجال، أصفهان ١٣٨٤/ ١٩٦٤.
٤٠) كحالة، عمر رضا/ معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧
٤١) كراوس، باول (الأستاذ)/ رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي، القاهرة ١٩٣٩.
له/ كتاب الزمرد لابن الراوندي ـ مجلة الأديب، بيروت ١٩٤٣، مجلد ٢/ الجزء ٩.
٤٢) كولدتسيهر، اكنتس (الأستاذ)/ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥.
٤٣) المامقاني/ تنقيح المقال في علم الرجال، النجف ١٣٥٠/ ١٩٣١.
٤٤) الماوردي، أبو الحسن/ أدب الدنيا والدين، على هامش الكشكول لبهاء الدين العاملي، القاهرة ١٩٢٥.
٤٥) المتنبي، أبو الطيب/ الديوان، نشرة الأستاذ Fr. Dietrici برلين ١٨٦١.
٤٦) محفوظ علي (الشيخ)/ الإبداع في مضمار الابتداع، القاهرة، ط. رابعة، (بلا تاريخ).
٤٧) محقق، مهدي (الدكتور)/ ابن راوندي ـ مجلة يغما، إيران ١٣٣٧ ـ ٨ ش. ق/ ١٩٥٩ ـ ٦٠
٤٨) محيي الدين، عبد الرزاق (الدكتور)/ أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧.

٤٩) مكارثي، رتشرد يوسف (الأستاذ)/ التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب (- الكندي)، بغداد ١٣٨٣/ ١٩٦٢.

٥٠) نادر، ألبير نصري (الدكتور) / فلسفة المعتزلة، الجزء الأول، الإسكندرية ١٩٥٠.

٥١) نيبرك، هـ. س. (الأستاذ)/ مقدمة كتاب الانتصار (للخياط)، القاهرة ١٩٢٥ (لقد حذف الدكتور نادر هذه المقدمة من نشرة دار المشرق ببيروت ١٩٥٧ للكتاب مع الترجمة الفرنسية ـ أنظر/ بعد، المراجع الأوروبية).

٥٢) الوردي، علي (الدكتور)/ وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤.

المراجع الأوروبية

Abel, A:
Abù 'Isà al – Warràq, Privatelyed, Brussels 1949.

Al – A'asam, A.A.:
Ibn ar –Riwandi's kitàb Fadihat al – mu'tazilah, Ph. D. Dis – sertation, Yniversity Libraty of Cambridge, 1972.

Arberry, A. J.:
A Second Supplementary Hand – List of the Muhammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1952.

Arnold, T.:
The Mu'tazilites, Leipzing 1902.

Bercher, Lèon:
Le Collier du Pegeon de l'Amour et des Amants (Par Ibn Hazm), Algeria 1949.

Boer, de:
Zur Kindi und Seiner Schule; in: Archiv F. Gesch d. Philes., 1900.

Brockelmann, C.:
Geschichte der Arabischen Litteratur, Spplementband, Leyden, 1938.

Browne, E.G.:

A Hand – list of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the University of Cambridge, Cambridge 1900.

A Supplementary Hand – list of the Muhammadan Manuscripts of the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1922.

Aliterary History of Persia, London, 1902- 6.

Doze, R.:

Essai sur l'Histoire de l'Islamisme, Leyden – Paris 1879. Supplément, Leyden 1881.

Gabriele, F.:

L'opera d'ibn al –Moqaffa'; in: Rivista degli Studi Orientali, Vol. Xiii.

Goldziher, Ign:

Die Sabbathinstitution im Islam; in: Gedenbuch Zur Erinerung an David Kaufmann, Breslau 1900.

Salih b. 'Abd al –Qudus und das Zindikthum wàhrend der Regierung des Chalifen al – Mahdi; in: Transactions of ixth Congress of Orientalists, London 1893, vol. Ii.

Gottschak, H.:

Zu H. Ritter, philolgika vi; in Der Islam, 1931, vol xix.

Graf, G.:

Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adi und Spàterer Autoren, Mùnster 1910.

Guidi, M.:

La Lotta tra lIslam e il Manicheismo, un Libre di ibn al – Muqaffà contro il Corano confutato da al – Qàsim, Rome 1927.

Postille "Beitràge Zur islamischen Ketzergeschichte"; in: Rivista degli Studi Orientali, 1934, vol. Xiv.

Haarbrùcker, Th.:

Al – Sahrastànì, Religiousparteien und philosophenchulen, Halle 1850.

Hamdani, H.:

The History of Ismàili Da'wat and its literature during the last phase of the Fàtimid Empire; in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1932.

Horton, Max:

Die Philosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910.

Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912.

Houtsma, Th.:

Zum Kitàb al – Fihrist; in: Wienner Zeitschrift Fùr die Kunde des Morgenlandes, 1889. vol. Iv.

J. L. O. (sic):

"Beitrage Zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitàb az_Zumurrud des Ibn ar_Ràwandi" Estrato della Rivista degli studi Orientali, xiv – Un Fòlleto de 82 pp. in: Andalus, (Madrid – Granda), 1935, vol. Iii.

Klein, W. C.:

Al – 'ibànah 'an usùl ad – diyànah by al – 'Ash'ari, New Haven 1940.

Kratschkovsky, Ign.:

Zur Entstehung und Kompostiton von Abù – 1 _ ;Alà's Risalat al – Gufràn; in: Islamica, 1924 – 5, vol. I.

Un document oubliè sur les oeuvres d'Ibn ar_ Ràwandi; in: Comptes – Rendus de l'Académie des Sciences de l'U. R. S. S. 1926 (Mai – Juin).

Kraus, Paul:

Beitràge zur islamischen Ketzergschichte: das Kitàb az – Zu – murrud des Ibn ar – Ràwandi; in: Rivista degli Studi Orientali, 1934, vol. Xiv.

Art, Ràwandi; in: Encyclopaedia of Islam, supplement Leyden – London, 1938.

Luciani, J.D:

El_Irchad de Imàm al –Haramain, Paris 1930.

MacCathey, R. j.:

The Theology of Al_Ash'ari, Beyrouth 1953.

Macdonald, D.B.:

The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, London 1903.

Massignon, L.:

La passion d'al_Hosayn ibn Mansour al_Hallàj, Paris 1922.

Mehren, M. A. F.:

Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leyden 1878.

Nllino, C.A.:

Di una strana opinione attribuita ad al_Gàhiz introno al – Crano; in: Rivista degli Studi Orientali, 1916, vol. Vii.

Nicholson, R. A.:

The Risàlat al –Ghufran; in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

Nyberg, H. S.:

Le Livre du Triomphe et de la refutation d'Ibn aL_Rawandi I;Hérétique, (preface), Beyrouth 1957.

Art. Mu'tazila; in: Encyclopaedia of Islam, vol. Iii.

Ritter, H.:

Philologika iii; Muhammadanische Hàresiographen; in: Der Islam, 1929, vol. Xviii.

Philologika vi: Ibn al – Gauzis Bericht ùber Ibn ar_Rewandi, in: Der Islam, 1930, vol. Xix.

Schacht, j.:

New Sources for the History of Mohammedan Theology; in: Studia Islamica, 1953, vol. i.

Steinschneider, M.:

Al – Farabi (Alpharbaius), Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, St. – Perersbourg 1863.

Spitta, S. W.:

Zur Geschinchte abù al – Hasan al – As'ari, Leipzig 1876.

Steinetr. H.:

Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

Tritton, A. s.:

Al –Muhassal by Muhammad ibn 'Umar r_Ràzi; in Journal of the International Society for Oriental Research, Leyden 1967, vol. xviii – xix.

Wensinch, A. J. (and others):

Concordance et indices de la Tradition Musulamane, Leyden 1936 –67.

الفهارس العامة

«تحتوي الفهارس العامة على ثلاثة فهارس عربية للأعلام، والأماكن، والكتب وغيرها، وفهرساً رابعاً باللغات الأوروبية الواردة في أرجاء الكتاب. بالإضافة إلى فهرس أخير للمحتويات يأتي بعد نظيره الأوروبي. ومما يبعث على الفخر أن الفهارس العربية هي من عمل ابني مهند، حفظه الله ابناً باراً وتلميذاً نجيباً».

فهرس الأعلام

(أ)

آدم ٣٢، ٣٦، ١٦٢، ١٩٦.
إبراهيم ١٢٣.
إبراهيم (البني) ١٩
إبراهيم بن سيار النظام ٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٧٥، ٩٣، ٩٦، ١٠٠، ١٠٥، ١١٣، ١١٨، ١٧٩، ١٩٠
إبراهيم الكيلاني (الدكتور) ٨٠، ٨١.
إبليس ١٦، ١٩٧.
ابن أبي أصيبعة ١٨٢، ١٨٧
ابن أبي الحديد ١٨٤.
ابن أبي العوجاء ٧٩، ٨١.
ابن الأثير ٢٠٦، ٢١٥.
ابن الأعرابي ٩٠.
ابن الأهدل ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٧.
ابن تغري بردي ٢٢٢.
ابن الجوزي، أبو الفرج ١٥٣، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٩.
ابن حجر العسقلاني ١٦٦، ١٤٨، ١٩١.
ابن حزم ١١٨، ١٤٨، ١٩١.
ابن خلكان ٨، ٤٤، ٨٣، ٨٧، ١٦٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٣٤، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥١.

ابن درستويه ٨٠، ٨٥، ١٨١.
ابن شاكر ١٢.
ابن الشحنة ٢١٥.
ابن شهرا شوب ١١٥، ١٥١، ٢٤٨.
ابن طالوت ٣٥.
ابن عساكر ٤٤.
ابن العماد ١٦٧، ٢٣٩، ٢٤٧.
ابن العميد ٨١.
ابن الفوطي ١٢، ٢٨.
ابن القارح ١١٦.
ابن قتيبة ١٠٠.
ابن كثير ٢٠٤.
ابن كعب ١١١.
ابن كمال باشا ٢٠٨.
ابن لاوي اليهودي ١٥٩.
ابن محمود٩٠.
ابن المرتضى ٢٦، ٨٦، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٠، ١٤٧، ١٥٧، ٢١٧.
ابن مطهّر الحلي ١٢
ابن منظور ٢٥١.
ابن النجار ٢٣٤.
ابن النديم ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٣٨، ١٥٧، ١٦٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٧، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٢.
ابن الوردي ١٩٧، ١٩٨
أبو الأحوص١٠٢، ٢٥٢.
أبو إسحاق النظام ٧٦.
أبو بكر بن قحافة ٢٠، ١٢٨، ١٣١.
أبو بكر البردعي٨، ٨٧، ١٨٠.
أبو بكر الزبيري ٢١٧.

أبو تمام١٩٢، ٢٠٠.
أبو جعفر النحّاس ١٤٣.
أبو الجصاص ٢٤٣.
أبو الحسن الأشعري ٨، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٥٣، ٧٥، ١٤٢، ١٧٢، ١٧٩، ١٩١، ٢٠٩.
أبو الحسين الخياط ٨، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٤٢، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٥، ٦٤، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ٩٦، ٩٩، ١١٧، ١٤٨، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٣.
أبو حفص الحداد ٣٣، ٣٥، ٣٧، ٩٨، ١٠٨.
أبو حنيفة ٢٤٧.
أبو حيّان التوحيدي ٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ١٥٥، ١٨٣، ١٩١، ٢٠٣، ٢٢٧.
أبو حيّان الضبّي الأسدي ٢٥١.
أبو ذرّ الصيرفي ٣٧.
أبو زفر ٨.
أبو زيد البلخي ٨، ٢٢١
أبو السعد (الحاكم) ٩٣.
أبو سعيد الحصري ٨١.
أبو سعيد السيرافي ٨٠.
أبو شاكر النعمان ٣٥.
أبو طالب ١٢٧.
أبو عبد الله الجعل ٧٩.
أبو العباس القلانسي ٩٦.
أبو العباس المبرّد ٨٠، ١٨١.
أبو عبيدة ١١٣.
أبو العلاء المعرّي ٨، ١١، ٨١، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١٦٧، ١٧٠، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٢٧.
أبو علي الجبّائي ٨، ٦٤، ٦٨، ٧١، ٧٧، ٨٨، ٩٨، ٩٨، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٧٥، ١٨٨، ٢٠٤، ٢١٨، ٢٢٣.
أبو علي الفارسي ١٨١.
أبو عيسى اليهودي ٢٠٥، ٢٢١، ٢٣٠، ٢٣٣.

أبو عيسى الورّاق ٣٣، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٥٥، ٥٧، ٦١، ٦٦، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٤، ٨٢، ٩٨، ٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٥٢، ١٥٤، ٢٠٥، ٢٢٣، ٢٣٧، ٢٣٨.
أبو الفداء ١٩٥، ١٩٧، ٢١٥
أبو الفضل إبراهيم ١٨٤، ١٨٥.
أبو القاسم البلخي ٨، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ١١٦، ١١٧، ١٥٧، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٢.
أبو قاسم علي التنوخي ١٧٠.
أبو القاسم الخوئي ١٤٣.
أبو مجالد ٣٤.
أبو محمد النوبختي ٨، ١٠٣.
أبو منصور الماتريدي ٥٧.
أبو موسى المردار ٨، ٢٨، ٤٩.
أبو نصر الفارابي ٨، ١٨٢، ١٨٨.
أبو هاشم الجبائي ٨، ١٤٧، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٨، ٢٠٤، ٢١٨، ٢٢٣.
أبو الهذيل العلاف ٨، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٤٩، ٤٩، ٩٣، ١٠٥.
أبو هريرة، عبد الله الراوندي ١٣٨، ٢٤٧.
أبو الوفاء بن عقيل ١٥٤، ١٥٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٣٩.
أبو يعلى سلار بن عبد العزيز ٩٧.
أبو يوسف القاضي ٢٥١.
أحمد بن حائط ٣٥، ٣٦، ٣٧، ١٤٨
أحمد بن يحيى بن زهر١٦٩.
أحمد بن عثمان٢١٩.
أحمد بن حنبل ٢٤٧.
أحمد أمين ٧٩، ٨٢، ٢٠٨.
أحمد أفشاري ٢٠٨.
أحمد الزين ٧٩.

أحمد مطلوب (الدكتور) ٢٢٨.
أرسطو طاليس ٨١.
الاسفرايني ٥٣، ١٠٠، ١٣٨
الإسكافي ٨.
إسماعيل باشا ٨٦، ١٧٢.
إسماعيل النوبختي ٨، ٨٦، ١٠٣، ١٠٥، ١١٥، ١١٩، ١٥١.
أشعب ٢٣٤.
الأفندي، الميرزا عبد الله ٢٤٠، ٢٤٦.
إقليدس ١٥٨، ١٩٦.
أكثم بن صيفي ١٥٥، ١٩٥، ٢٢٣، ٢٣١.
ألبرت يوسف كنعان ١٤٧.
ألبير نصري نادر (الدكتور) ١٥، ٧.
أوس بن خالد ١٩٢، ٢٥١.

(ب)

بابك الخرمي ١٧٠.
بحر العلوم ١١٩
بدران ١٤٨.
بدوي، عبد الرحمن (الدكتور) ١٠، ١٧، ٧٧، ٨٥، ٨٦، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٥٠، ١٥٧، ١٨١، ١٨٢، ١٨٨، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨.
البزدوي، أبو اليسر ١٤٢، ١٤٨.
بشر بن غياث ٤٥.
بشر بن المعتمر ٨، ٢٧، ٢٩، ٣٨، ٧٥.
بشر المريسي ٤٥، ٤٦، ٩٦، ١٣٩.
بطليموس ١٥٨، ١٩٦.
البغدادي ٤٩، ٥١، ٥٣، ٩٥، ٩٦، ١٩١
البهاء العاملي ٢٠٩، ٢١٠.

(ت)

التبريزي ٢٠٧، ٢١٠.
التفتازاني ٢٠٧، ٢٤٥.

(ج)

الجاحظ ٨، ٣١، ٣٢، ٣٧، ٣٨، ٩٣، ٩٦، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٤٩، ١٥٠، ١٨٦.
الجزائري، نعمة الله ٢٠٨، ٢٤٣، ٢٤٥.
جحا ٩، ٢٤٣.
جعفر ٢١٧.
جعفر بن حرب ٨، ٧٦، ٢١٧.
جعفر بن مبشر ٨، ٢٩، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٢١٧.
الجويني ١٤٠، ٢٤٠.

(ح)

الحاكم ٢٨١.
حجاج ١٠٥.
حسن بن علي ٣٣.
حسن بن علي الطبرسي ٢٢٧.
الحسن بن موسى النوبختي ١١٥.
حسين بن سعد ٢٥٣.
حسين علي محفوظ (الدكتور) ١٢، ٨٢، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩.
حسين الهمداني (الدكتور) ١٢٠.
الحضرمي ٢٠٨.

(خ)

الخانجي ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠.
خديجة بنت خويلد ١٢٧، ١٢٨، ١٣١.
الخطيب البغدادي ٧٦.

خليف، فتح الله (الدكتور) ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢.
الخوانساري ١٠.

(د)

الداماد، المير ٢٣٧.

(ذ)

الذهبي، الحافظ ١٢، ١٦٧، ٢١٩، ٢٢٠.

(ر)

الرازي، الفخر ٢٠، ٤٨، ٤٩، ٧٩، ٧٥، ٨٩، ١٦٠، ١٧٢، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٩، ١٩٠، ٢٣٧، ٢٤٦.

(ز)

الزبيدي ١٩٢، ٢٠٨، ٢٥١.
الزمخشري ٢٠٦.
زهدي جار الله ١٤٩، ١٥٠

(س)

سبط ابن الجوزي ١٨٣.
السبكي ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨.
السخاوي ٢٣٩.
سقراط ٢٣٣.
السكاكي ٢٠٧، ٢٢٨.
سلمان الفارسي ١٢٧، ١٣١
سليم خياطة ١٠، ٢٠٩.
السمر قندي ٤٨، ٧٥، ١٧٢، ١٧٩، ١٩٠
السمعاني ١٦٧، ٢٥١.
السندوبي ١٠٠.
السيوطي ٢٢٧.

(ش)

الشافعي ٤٥، ٩٧، ١٧٦، ١٨٠، ٢٤٧، ٢٤٨.
الشريف الجرجاني ١٢
الشوشتري ٢٤٣، ٢٤٥.
شهاب الدين بن أبي الدم ١٩٦، ٢١٥.
الشهرستاني ٤٦، ٤٩، ١٤٨، ١٤٩، ١٩١.
الشيرازي، المؤيد ١٢٠.

(ص)

الصاحب بن عبّاد ٨١.
صاحب الزنج ١٧٠.
الصاغاني ٢٥٢.
صالح بن عبد القدوس ٧٩، ٨١.
الصفدي ١٢، ٢٠٨.
الصيمري ٧٩.

(ض)

ضياء الدين الراوندي ٢٥٢.

(ط)

طه حسين (الدكتور) ١٦٧، ١٧٠، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٨.
الطوسي، نصير الدين ٤٨، ٧٥، ٨٨، ٩٧، ١١٥، ١١٩، ١٧٢، ١٨٩.

(ع)

عائشة عبد الرحمن (الدكتورة) ١٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٨٠.

عبّاد بن سليمان ٨، ٣٠، ٧٨.
العبّاسي، عبد الرحيم ٤٧، ٨٢، ١٤٠، ١٥٩، ١٦٣، ٢٠٨، ٢٢٨، ٢٣٢.
عباس إقبال ٢٠، ٨٦، ١٠٢، ١٥١، ١٥٧، ١٨٤، ٢٣٧.
العباس بن عبد المطلب ٢٤٧.
العباس الطبري ٢٢٩.
عباس القمّي ١٠، ١٩٢.
عبد الأمير الأعسم (الدكتور) ١٢، ١٥.
عبد الجبال المعتزلي ١٢، ٩٣، ٩٧، ١٠٢، ١٨٠، ١٨٤، ١٨٥، ٢١٧، ٢١٧.
عبد الحليم النجار (الدكتور) ١٨١.
عبد الرحمن البرقوقي ٢٠٨.
عبد الرحيم التبريزي ٢٠٧، ٢١٠.
عبد الرزاق محيي الدين (الدكتور) ١٠، ٩٧، ١٠٠.
عبد السلام هارون (الأستاذ) ١٠٠.
عبد الكريم العثمان (الدكتور) ٩٣، ٩٤.
عبد الله بن جعفر ٣٣.
العتبي ٧٧.
عطوي، فوزي ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١١٧
العلوجي، عبد الحميد ١٩٩.
علي الأسواري ٢١.
علي بن أبي طالب ٢٠، ٨٩، ٩٩، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٨٠، ٢٤٦، ٢٤٧.
علي بن الحسن الكاتب ٨١.
علي بن فضل الله ٢٥٢.
علي بن منصور ٢٥٢.
علي التنوخي ١٥٣، ١٧٠.
علي الخاقاني (الشيخ) ١٠، ١٦٨، ١٦٩.
علي الرازي ٨٥.

علي عبد المنعم عبد الحميد ١٤٠.
علي محفوظ (الشيخ) ٢٠٨.
علي الوردي (الدكتور) ٢٠٩.
عمرو بن عبيد ٧٦.
عناد غزوان إسماعيل (الدكتور) ٢٠٧.
العيني ١٢.

(غ)

الغرابي، علي مصطفى ٩٥.

(ف)

الفضل الحدثي ١٤٨.
فلزر David- Wilzer (المستشرقة) ٩٣ [انظر الفهرس الأوروبي].
الفيروز أبادي ٢١٦.

(ق)

قاسم الدمشقي ٣٨.
القاضي [انظر مادة عبد الجبار المعتزلي].
القاضي التنوخي ٢٢٨، ٢٣٨.
القزويني ٢٠٧، ٢٢٨.
القصبي ٧٧.
القنطي ١٨٢، ١٨٧، ١٨٨.
القنوجي، الطيب ٢٠٨.
القنوجي، عبد الوهاب ٢٥٣.
القهبائي ١١٥.

(ل)

لاينز Lyons (الأستاذ المستشرق) [انظر الفهرس الأوروبي].

(ك)

الكاتبي ٧٥، ١٧٢، ١٩٠

كاظم المظفر ١٦٨، ١٦٩.

الكاغدي ٨٥، ٩٧.

كامل مصطفى الشيبي (الدكتور) ١٢، ٨٠، ١٥٦، ٢٠٦، ٢٠٨.

كامل الكيلاني ١٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ٢٠٨.

كراتشكوفسكي، الأستاذ Kratschkovsky ١١ [انظر الفهرس الأوروبي].

كراوس، الأستاذ Kraus ١٠ [انظر الفهرس الأوروبي].

كسرى أنو شروان ١٠٩، ٢١٠.

الكعبي ١٤٩

الكندي ٨، ١٨٧.

(م)

الماتريدي ٥٤، ٧٣، ٨٢، ١٤٢، ١٩١، [انظر مادة (أبو منصور الماتريدي) قبل].

ماسينيون، الأستاذ Massignon ١١ [انظر الفهرس الأوربي].

مالك بن أنس ٢٤٧.

مالك بن طوق ١٦٦، ١٩١، ١٩٦، ١٩٨، ٢١٥، ٢٤٣، ٢٤٧.

المامقاني ١١٥.

الماوردي ٢٠٩.

المتنبي ١٣١

محمد [= النبي، الرسول، ص] يرد اسمه في معظم صفحات الكتاب.

محمد باقر بن علي رضا ٢٠٩.

محمد بدر ٩٥.

محمد بن أبي طاهر البزار ١٥٣، ١٧٠.

محمد بن الحسن بن الهيثم ١٨٨.

محمد بن زكرياء الرازي ٢٤٦.

محمد بن عبد الله بن عباس ١٣٨.
محمد بن قاسم بن يعقوب ٢٠٨.
محمد بن هارون الوراق ١٦٦.
محمد زاهد الكوثري ١٣٨.
محمد عبد الهادي أبو ريدة (الدكتور) ١٩٠
محمد كرد علي (الأستاذ) ١٠، ١١٦.
محمد محيي الدين عبد الحميد ٤٣، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥١، ١٩١، ٢٠٨، ٢٠٩.
محمد يوسف موسى (الدكتور) ١٤٠.
محسن الأمين (الشيخ) ١٠، ٢٦، ٨٦.
المرتضى ٨، ٤٥، ٩٧، ١٥٢، ١٨٠، ٢٤٨.
مزيد المدني ٢٤٣.
المسعودي ٧٤، ١٦٦، ١٩١، ١٩٢، ٢٢٠، ٢٢٢.
مسكويه ٨٢.
المسيح [=عيسى] ٦٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٤٨
مصطفى صادق الرافعي ١٠.
مطر بن أبي الغيث ٧٩.
مطيع بن إياس ٢٤٣.
معمر بن عباد ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٥٣، ١٨٥.
المقدسي ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٩٧.
منتجب الدين أبو الفتوح ٢٤٧.
المنذر ١٠٩.
المهدي محقق (الدكتور) ١٤١، ١٤٢.
موسى [النبي] ٦٦، ١٤٠، ١٤١، ١٥٣، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٢٩، ٢٤٠.

(ن)

النجاشي ١١٥.
نصر بن غالب ١٩٢، ٢١٥.
النظام = إبراهيم بن سيار [انظر المادة قبل].

النوبختي ٨٦، ١١٥.
نوح ٣٢.
نيبرك [= نيبرج] الأستاذ Nyberg ١٠، ٥٥، ٩٤، ١٤٠، ٢٢٢.
[كذلك انظر الفهرس الأوروبي]
النيسابوري (الحاكم) ٩٣.

(هـ)

هشام بن الحكم ٢٥، ٣٤، ٣٥، ٤٤، ٧٥، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٥٠، ٢٣٧، ٢٥٣.
هشام الفوطي ٣٨، ٧٨.
هورتن، الأستاذ Horten ١٠ [انظر الفهرس الأوروبي].
الهمذاني، بديع الزمان ٩٠.
الهمذاني، محمد بن عبد الملك ١٤٧

(و)

واصل بن عطاء ٧٦.
ورقة بن نوفل ١٣١.

(ي)

اليازجي ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤.
اليافعي ١٩٩، ٢٠٠، ٢١٩.
ياقوت الحموي ٨٠، ١٠٠، ١٨١، ١٩٢.

(٢)

فهرس الأمكنة والمواضع

(أ)

الأمكنة

أدنبره ١٢.

اسطنبول ١٢، ٤٣، ٤٤، ٩٠، ١١٥، ١٦١، ١٩٥.

اصفطهان [= أصبهان] ٩، ٦٤، ٨٧، ١٤٠، ١٩٢، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٥١.

أفغانستان ٢٧٠.

أوكسفورد ١٢.

أيا صوفيا ٨٢.

إيران ٩.

(ب)

باريس ١٢، ٥٤، ٧٤، ٧٥، ١٧٢، ١٩٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١.

البحر الأحمر ١٢١

برلين ١٣١، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١.

بصرة ١٧٧.

بغداد ٧، ١٢، ٣٣، ٦٤، ٧٤، ٧٦، ٧٩، ٨١، ١١٩، ١٣٩، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٧، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٧.

(ت)

تهران [انظر طهران].

(ج)

جامعة بغداد ١٢
جامعة كمبردج ١٢، ٥٤.
الجامعة الليبية ٨٠.
جدة ١٢.
الجزائر ١١٨

(ح)

الحي الفريد ١١٢، ١١٣
حيدر أباد ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٧، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢١٩، ٢٢٠.

(خ)

خراسان ٨٧.

(د)

دار الكتب المصرية ١٤٦، ٢٢٢.
دمشق ١٢، ٤٤، ٨٠، ٨١، ٨٦، ١١٦.
دهوك ٢٣٣.

(ر)

راوند ٦٤، ٨٣، ٨٧، ١١٠، ١٤٠، ١٦٧، ١٩٢، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٥١.
الرحمانية (مطبعة) ١١٢.

ريوند ٩، ٨٧، ١٦٧

(س)

سفارة العراق بجدة ١٢.

(ط)

طهران ١٢، ٨٦، ١٠٢، ١٤١، ١٤٢، ١٥١، ١٨٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٧، ٢٤٦.

الطابران ٢٤٧.

(ع)

العراق ٩، ١٢.

(ق)

قاسان ١٤٠، ١٦٧، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٨.

قاشان ١٩٢، ٢٢٢، ٢٢٨، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥١

القاهرة [كثير الورود في أنحاء الكتاب].

قزوين ٩٧.

قم ٢٢٢، ٢٤٧، ٢٤٨.

(ل)

لندن ١٢

ليدن ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٥١.

(ك)

الكاثوليكية (المطبعة) ١٦

كلكتا ١١٩

كمبردج ١٢، ٥٤، ٨٠، ٢٥٣.
كندة ١١٢.
الكوفة ٢١٨.

(م)

مانجستر ١٢.
مرو الروز ٨٧، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٨، ٢٥٢.
المسجد الحرام ٩، ٦٦
مصر ١١٤، ١٤٨، ٢٢٢.
المغرب ١٣٣.
مكة ١٣٣.

(ن)

النجف ١١٥، ١١٩، ١٤٣، ١٦٨، ٢٤٣، ٢٤٦.
نيسابور ١٦٧، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٤٨.

(٣)

فهرس الكتب والأبحاث والمجلات(*)

(أ)

(ك) الابتداء والإعادة ٨٩.
(ك) الإبداع في مضمار الابتداع ٢٠٨.
(ك) إبطال النبوات وتعطيل الرسالات ١٢٤.
(ب) ابن الراوندي، فذلكة عنه ١٠، ٢٠٩.
(ك) ابن الريوندي في المراجع الحديثة ١٢
(ك) أخبار الحمقى والمغفلين ١٦٨.
(ك) أخبار الحكماء بأخبار العلماء ١٨٢، ١٨٧.
(ك) أدب المرتضى ١٠٠.
(م) الأديب ١٠.
(ك) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ١٨١.
(ك) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ١٤
(م) أرمغان ١٠٩.
(ك) أساس البلاغة ٢٠٦.
(ك) أسرار الأئمة ٢٤٧.
(ك) الأسماء والأحكام ٨٩.
(ك) الأصول (٢٠٠، ٢٠١).
(ك) أصول الدين ٥١.

(*) الرموز التالية إشارات لم تندرج في أبجدية الفهرس (ك) = كتاب، (ر) = رسالة، (ب) = بحث، (م) = مجلة.

(ك) أصول الفقه ١٤٣.
(ك) أطروحتي [= كتاب فضحية المعتزلة لابن الريوندي]، انظر الفهرس الأوروبي تحت المادة ــ Ibn ar Riwandi's Kitàb Fadihat al Mu'tazilah
(ك) أعيان الشيعة ٨٦.
(ك) الإمامة ٢٠، ٨٩، ١٥٢، ١٨٠، ٢١٧، ٢١٨.
(ك) إمامة المفضول ١٥٤.
(ك) الإمتاع والمؤانسة ٧٩.
(ك) الانتصار والردّ على ابن الرونـدي الملحد ٨، ١٠، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٣٠، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٦٤، ٧٧، ٧٨، ٨٥، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٩، ١١٢، ١٤٠، ١٤٨، ١٤٩، ٢١٨، ٢٢٣.
(ك) الأنساب ١٦٧.
(ك) الإنسان والرد على ابن الريوندي ١١٩ ــ ١٥١.

(ب)

(ك) بحر المذاهب ٢٥٣.
(ك) البدء والتاريخ ٧٤.
(ك) البداية والنهاية ٢٠٤.
(ك) البستان ١٦٦، ١٩٢.
(ك) البصيرة ٢٢٩.
(ك) بغث الحكمة ٢١٧، ٢٢٣ [انظر نعت الحكمة وعبث الحكمة].
(ك) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ٢٢٧.
(ك) البيان في تفسير القرآن ١٣٤.

(ت)

(ك) التاج ١٩، ١٠٨، ١٥٤، ١٩١، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٧.
(ك) تاج العروس ١٩٢، ٢١٥.
(ك) التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول ٢٠٨.
(ك) تاريخ ابن خلكان ١٦٦.

(ك) تاريخ ابن الريوندي الملحد ١١
(ك) تاريخ الأدب العربي ١٨١.
(ك) تاريخ بغداد ٧٦.
(ك) التبصير في الدين ١٠٠، ١٣٨.
(ك) تتمة المختصر في أخبار البشر ١٩٧.
(ك) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٥٠.
(ك) تعريف القدماء بأبي العلاء ١٦٧، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٠٨.
(ك) تكملة تاريخ الطبري ١٤٧.
(ك) تلبيس إبليس ١٧٠
(ك) تلخيص المحصل ١٧٢، ١٨٩.
(ك) تلخيص المفتاح ٢٠٨.
(ك) تنقيح المقال ١١٥.
(ك) التوحيد ٥٤، ١٨٧.
(ك) التوراة ٢٢٣، ٢٢٩.

(ج)

(ك) جامع الشواهد ٢٠٩.

(ح)

(ك) الحماسة ١٩٢، ٢٠٠، ٢٥١.

(خ)

(ك) خلق القرآن ٨٩.
(ك) خاندان نوبختي ١٦، ٨٦، ١٠٢، ١١٩، ١٤٨، ٢٣٧.

(د)

(ك) الدامغ ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩.
(ك) دفع النبوات ١٢١.
(ك) دول الإسلام ٢١٩.

(ر)

(ك) الرجال ١١٥.
(ك) الردّ على ابن الراوندي ١١٥، ١٨٢.
(ك) الردود على ابن الريوندي ٨.
(ك) رسالة ابن القارح ١١٦.
(ك) رسالة الغفران ١١، ١٠٨، ١١٦، ٢٠٨.
(ر) رسالة في تحقيق لفظ الزنديق ٢٠٨.
(ك) الرسائل ٩٠.
(ك) رسائل البلغاء ١١٦.
(ك) الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية ٢٢٣، ٢٣٧.
(ك) روضة الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار ٢٠٨.
(ك) روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر ٢١٥
(ك) رياض العلماء وحياض الفضلاء ٢٤٦.

(ز)

(ك) الزمرد [= الزمرد = الزمردة] ١٩، ٣٩، ١٩١، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٣٩، ٢٤٧.
(ك) الزند [= كتاب مزدك] ٢١٠.
(ك) زهر الربيع ٢٠٨، ٢٤٣، ٢٤٥.

(س)

(ك) السبك ٨٦.

(ش)

(ك) الشافي في الإمامة ٩٧، ١٥٢، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٨.
(ك) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٢٣٩.
(ك) شرح الأصول الخمسة ٩٣.
(ك) شرح نهج البلاغة ١٨٤.

(ص)

(ك) الصحائف الإلهية ١٧٢، ٢٧٩.

(ك) الصلة بين التصوف والتشيع ١٥٦.

(ض)

(ك) الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع ٢٣٩.

(ط)

(ك) الطبائع ٢١٧.

(ك) طبقات الشافعية الكبرى ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٢٧.

(ك) طبقات المعتزلة ٧٧، ٩٦، ١٠٠، ١٤٧، ٢١٧.

(ك) طوق الحمامة في الألفة والأُلاف ١١٨.

(ع)

(ك) العباسية ١٠٠.

(ك) العباسية ١٠٠.

(ك) العروس ١٥٢، ٢٤٨.

(ك) العروس في شرح جواهر القاموس ٢٥١.

(ك) عطر وحبر ١٩٩.

(ك) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١٨٢، ١٨٧.

(غ)

(ك) الغفران ١١٦، ١٨٠.

(ك) الغيث المسجم في شرح لامية العجم ٢٠٨.

(ف)

(ك) فرق الشيعة ١١٥.

(ك) الفرند ٨٨، ١١٢، ٢١٥، ٢٣٠.
(ك) الفريد ٨٨، ١١٢، ١١٨، ٢١٧.
(ك) فضائح المعتزلة ٧٧، ٩٧، ٢١٨.
(ك) فضيحة المعتزلة ٨، ١٥، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٤، ٤٩، ٥٣، ٧٧، ٧٨، ٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٤٨، ١٨٥، ١٩٨، ٢٠٠.
(ك) فضيلة المعتزلة ٨، ٧٧.
(ب) فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ٧٧.
(ك) الفهرست ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ١١٢، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٥٢.
(ك) فهرست كتب الشيعة ١١٩، ١٥١.

(ق)

(ك) القاموس ٢١٦.
(ك) القصب ١٩١، ٢٤٧.
(ك) القضيب ١١٧.
(ك) قضيب الذهب ٨٨، ٢١٥، ٢٣٩.

(ك)

(ك) الكامل في الأدب ١٨١.
(ك) الكامل في التاريخ ٢١٥.
(ك) كتاب الزمرد لابن الريوندي ١٠.
(ك) الكشكول ٢٠٩، ٢١٠.
(م) كلية الآداب ٢٠٩.

(ل)

(ك) لا شيء إلاّ موجود ٨٩.
(ك) اللامع ٢١٥ [انظر الدامغ]

(ك) لسان العرب ٢١٥.
(ك) الميزان ١٩٦، ٢٢٠، ٢٢٩.
(ك) اللفظ والإصلاح ١١٨
(ك) اللؤلؤة ٢٣٠.

(م)

(ك) ماني ودين أو ٢٠٨.
(ك) مثالب الوزيرين ٨١.
(ك) المجالس المؤيدية ١٢٠.
(ك) مجمع الرجال ١١٥.
(ك) محاسن خراسان ٨٧، ١١٦، ٢٢١، ٢٢٩.
(ك) محصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ١٧٢، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٠.
(ك) المختصر في أخبار البشر ١٩٥.
(ك) مرآة الجنان ١٩٩.
(ك) مرآة الزمان ١٨٣.
(ك) مروج الذهب ٧٤، ١١٦، ٢٢٢.
(ك) المرجان ٨٨، ١١٣.
(ك) مصباح الإخوان لتأويل القرآن ١٦١
(ك) المطول ٢٠٧، ٢٤٥.
(ك) معالم أصول الدين ٢٠، ١٨٠.
(ك) معالم العلماء ١٥١.
(ك) معاهد التنصيص ٤٧، ٨٢، ١٤٠، ١٥٩، ١٦٣، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٢٢، ٢٢٨.
(ك) معجم البلدان ١٦٧.
(ك) معجم المطبوعات ١٧٢.
(ك) المغني ٧٩، ٩٨، ١٠٢، ١٨٤، ٢١٧.
(ك) مفتاح العلوم ٢٠٧.
(ك) مفصل المحصل ١٧٢، ١٩٠.
(ك) مقالات الإسلاميين ٢٣، ٣٤، ٧٥، ٩٦، ١٧٢، ١٧٩، ٢٠٩.

(ك) المقتضب في النحو ٨٠.
(ك) الملل والنحل ١٤٨، ١٨٥.
(ب) منابع تازه درباره‌ء ابن راوندي ١٤٢.
(ك) من تـاريخ الإلحـاد في الإسـلام ١٠، ١٧، ٣٧، ٨٥، ٨٦، ١١٥، ١١٩، ١٢٠، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٧، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨.
(ك) المنـــتظم في التـــاريخ ١٥٣، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٣، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٣٩.

(ن)

(ك) نثر اللآلئ ٢٥٢.
(ك) النجوم الزاهرة ٢٢٢.
(ك) نشر العلم في شرح لامية العجم ٢٠٨.
(ك) نصيحة المعتزلة ٢٤٠، [انظر فضيحة المعتزلة].
(ك) نعت الحكمة ١١٧، ١٥٨، ٢٣٩.
(ك) نقض اجتهاد الرأي ١١٩، ١٥١.
(ك) نقض التاج ٨٦، ١١٩، ١١٥
(ك) نقض عبث الحكمة ٨٦، ١١٩، ١٥١.
(ك) النكت على ابن الراوندي ١١٥.
(ك) نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز ٨٩، ١٧٥.
(ك) النهاية في غريب الحديث ٢٠٦.

(هـ)

(ك) هدية العارفين ١٧٢.
(ك) الهوامل والشوامل ٨٢، ٢٠٨.

(و)

(ك) وعاظ السلاطين ٢٠٩.
(ك) وفيات الأعيان ٤٤، ١٩١، ٢٠٦، ١٦٧، ٢٢٢، ٢٣٤.

(٤)

فهرس المحتويات

الإهداء ٥

تقديم ٧ ـــ ١٢

نصوص القرن الثالث ١٣ ـــ ٤٠

١/١) كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي (١٥)

٢/٢) كتاب الانتصار للخياط (١٦)

نصوص القرن الرابع ٤١ ـــ ٩٠

١/٣) مقالات الإسلاميين للأشعري (٤٣)

٢/٤) كتاب التوحيد للماتريدي (٥٤)

٣/٥) مروج الذهب للمسعودي (٧٤)

٤/٦) البدء والتاريخ للمقدسي (٧٥)

٥/٧) الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي (٧٩)

٦/٨) البصائر والذخائر للتوحيدي (٨٠)

٧/٩) مثالب الوزيرين للتوحيدي (٨١)

٨/١٠) الهوامل والشوامل للتوحيدي (٨٢)

٩/١١) الفهرست لابن النديم (٨٤)

١٠/١٢) رسائل بديع الزمان الهمذاني (٩٠)

نصوص القرن الخامس ٩١ ـــ ١٤٣

١/١٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (٩٣)

٢/١٤) الفرق بين الفرق للبغدادي (٩٥)

٣/١٥) الشافي في الإمامة للمرتضى (٩٧)

٤/١٦) رسالة الغفران للمعري (١٠٨)

٥/١٧) كتاب الرجال للنجاشي (١١٥)

٦/١٨) رسالة ابن القارح. (١١٦)

٧/١٩) طوق الحمامة لابن حزم (١١٨)

٨/٢٠) فهرست كتب الشيعة للشيخ الطوسي	(١١٩)
٩/٢١) المجالس المؤيدية للشيرازي	(١٢٠)
١٠/٢٢) التبصير في الدين للاسفرايني	(١٣٨)
١١/٢٣) الإرشاد للجويني	(١٤٠)
١٢/٢٤) كتاب أصول الدين للبزودي	(١٤٢)
نصوص القرن السادس	**١٤٥ ــ ١٧٢**
١/٢٥) تكملة تاريخ الطبري للهمذاني	(١٤٧)
٢/٢٦) الملل والنحل للشهرستاني	(١٤٨)
٣/٢٧) معالم العلماء لابن شهراشوب	(١٥١)
٤/٢٨) المنتظم لابن الجوزي	(١٥٣)
٥/٢٩) أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي	(١٦٨)
٦/٣٠) تلبيس إبليس لابن الجوزي	(١٧٠)
٧/٣١) الصحائف الإلهية للسمرقندي	(١٧٢)
نصوص القرن السابع	**١٧٣ ــ ١٩٢**
١/٣٢) نهاية الإيجاز للرازي	(١٧٥)
٢/٣٣) المحصل للرازي	(١٧٩)
٣/٣٤) معالم أصول الدين للرازي	(١٨٠)
٤/٣٥) إرشاد ياقوت	(١٨١)
٥/٣٦) أخبار الحكماء للقفطي	(١٨٢)
٦/٣٧) مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي	(١٨٣)
٧/٣٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد	(١٨٤)
٨/٣٩) عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة	(١٨٧)
٩/٤٠) تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي	(١٨٩)
١٠/٤١) مفصل المحصل للكاتبي	(١٩٠)
١١/٤٢) وفيات الأعيان لابن خلكان	(١٩١)
نصوص القرن الثامن	**١٩٣ ــ ٢١١**
١/٤٣) مختصر أخبار البشر لأبي الفداء	(١٩٥)
٢/٤٤) تتمة المختصر لابن الوردي	(١٩٧)

٣/٤٥) مرآة الجنان لليافعي (١٩٩)
٤/٤٦) طبقات الشافعية للسبكي (٢٠٢)
٥/٤٧) البداية والنهاية لابن كثير (٢٠٤)
٦/٤٨) المطوال للتفتازاني (٢٠٧)
نصوص القرن التاسع ٢١٣ ــ ٢٢٣
١/٤٩) روضة المناظر لابن الشحنة (٢١٥)
٢/٥٠) القاموس المحيط للفيروز أبادي (٢١٦)
٣/٥١) طبقات المعتزلة لابن المرتضى (٢١٧)
٤/٥٢) دول الإسلام للذهبي (٢١٩)
٥/٥٣) لسان الميزان لابن حجر العسقلاني (٢٢٠)
٦/٥٤) النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (٢٢٢)
نصوص القرن العاشر ٢٢٥ ــ ٢٣٤
١/٥٥) بغية الوعاة للسيوطي (٢٢٧)
٢/٥٦) معاهد التنصيص للعباسي (٢٢٨)
نصوص القرن الحادي عشر ٢٣٥ ــ ٢٤٠
١/٥٧) الرواشح السماوية للداماد (٢٣٧)
٢/٥٨) شذرات الذهب لابن العماد (٢٣٩)
نصوص القرن الثاني عشر ٢٤١ ــ ٢٤٨
١/٥٩) زهر الربيع للجزائري (٢٤٣)
٢/٦٠) رياض العلماء للأفندي (٢٤٦)
نصوص القرن الثاني عشر ٢٤٩ ــ ٢٥٣
١/٦١) تاج العروس للزبيدي (٢٥١)
٢/٦٢) بحر المذاهب لعبد الوهاب القنوجي (٢٥٣)
جريدة المصادر والمراجع ٢٥٥ ــ ٢٦٣
(١) المصادر والمراجع الشرقية (٢٥٧)
(٢) المراجع الأوروبية (٢٦٠)

الفهارس العامة

	صفحة
(١) فهرس الأعلام	٢٦٦
(٢) فهرس الأمكنة والمواضع	٢٧٩
(٣) فهرس الكتب والأبحاث والمجلات	٢٨٣
(٤) فهرس المحتويات	٢٩١
القسم الإنكليزي	**ENGLISH SECTION**
(١) المقدمة	314 PREFACE
(٢) المحتويات	310 CONTENTS
(٣) فهرس (أوروبي) عام	306 GENERAL INDEX

ARABIC SECTION

ENGLISH SECTION

V

Vienna, 169, 208

W

Warrak, (par Massignon), 237
Weisbaden, 43, 44
Wensinck, A.J. 76, 107, 156, 263
Wüstenfeld, F. 191, 192
W.Z.K.M. 84, 85, 87, 112, 169, 180, 208

Z

Zindikthum, 261
Zu H. Ritter, (von Gottschalk), 196, 215, 261
Zum Kitâb al-Fihrist, (von Houtsma), 87, 112, 169, 180, 208, 228, 233, 261
Zur Entstehung und Komposition, (von Kratschkovsky), 108, 262
Zur Geschichte Abu al-Hasan al-As'ari, (von Spitta), 43, 263
Zur kindi und Seiner schunle, (von de Boer), 187, 260

S

Sabbathinstitution, 200, 261
Sâlih b. Abd al-Quddûs, (von Glodziher), 261
Schachte, J., 54, 73, 263
Schaeder, H.H. 120, 157
Slane, Baron M.G. de, 191
Sources nouvelles sur Ibn Ravandi, (par M. Muhaqqiq), 142
Späterer Autoren, 55 261
Spekulativen theologie, 17, 26, 76, 261
Spekulativen theologen, 17, 75, 86, 157, 261
Spitta, S. W., 43, 263
Sprenger, 119
Steinschneider, M. 182, 188, 263
Steiner, H. 78, 263
St. – Petersbourg, 182, 263
Studia Islamica, (Bulletin), 54, 73, 263

T

Tabapât al-Mu'tazilah, (ibn al-Murtadâ), 217
Technique, 17
Téhéran, 86, 142
Theologen, 17
Theologie, 17
Theologien, 118
Theology, 149, 263
Theology of al-Ash'ari, (by Maccarthy), 44, 262
Tradition Musulmane, la, 76, 107, 156, 263

U

U.L.C. (University Library of Cambridge) 11, 15, 16, 54, Un document oublié sur les oeuvres d'Ibn ar-Râwandî, (par Kratchkovsky), 74, 108, 116, 262.
Univ. de Téhéran, 142
Univ Library of Cambridge, 260
Univ. of Cambridge, 54, 260, 261
U.R.S.S., 11, 74, 108, 262
Usûl ad-diyânah, 262

P

Paris, 10, 74, 85, 138, 140, 261, 262
Passion, la, 181, 237
Persia, 138, 261
Philologika, (von Ritter), 55, 153, 154, 159, 196, 215, 261, 263
Philosophe, 118
Philosophen, 182
Philosophenchulen, 148, 261
Philosophischen probleme, 261
Philosophischen Systeme, 157, 261
Postille Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte, (by Guidi), 120, 261.
Principles of Religion, the, (of al-Baghdadî). 142 privately cyclostyled, 55, 237, 260

Q

Qur'ân, 149: also v. alcorano, coran et corano.

R

Râwandî, 262: v. also ibn ar-Rîwandî
Rawandis, 138 247
Rawendi, 74: v. ibn ar-Rîwandî
Religiousparteien und philosophenchulen, (von ash-Sharastani), 184, 150, 261
Revue de la Faculté des Kettres, Univ. téhéran, 142
Risâlat al-Ghufrân, (of abû 'l-Alâ'), 108, 262
Ritter, H., 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 55, 86, 87, 115, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 180, 196, 215, 261, 263,
Rivista degli studi orientali, (=R.S.O) 10, 17, 37, 77, 82, 85, 115, 119, 120, 150, 157, 175, 180, 181, 182, 184, 187, 188, 199, 217, 219, 230, 237, 238, 261, 262,
Roediger, j. 84
Rome, 261.

M

MacCarthy, R.J., 44, 187, 262
Macdonald, D. B., 149, 262
Madrid, 120, 261
Manicheismo, 261
Margoliuth, D. S., 181, 251, 259
Massignon, L., 10, 55, 85, 181, 237, 238, 262
Mehren, M. A. F., 43, 262
Memoires l'Academie Imperial des Since de St.- Petersbourg, 182
Meynard, C. Barbier de, 74
Muhammadan Manuscripts, 54, 260
Muhammadan Theolgy, 54, 263
Muhammadanische Häresiographen, (von Ritter), 263
Müller, Aug., 84, 182, 187
Münster, 55, 261
Mu' tazilah, 11, 15, 16, 217, 260, 263
Mu' tazilites, the, (by Arnold), 217, 260

N

Nallino, C. A., 77, 150, 262
Nawbakht, les, 86
New Haven, 44, 262
New Sources for the History of Mohammedan Theology, (by Schacht), 54, 263
Nicholson, R. A., 108, 109, 110, 111, 114, 262
Nyberg, H. S., 10, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 28, 31, 32, 35, 37, 38, 39, 40, 45, 85, 95, 112, 148, 149, 150, 157, 263

O

Oeuvres d'Ibn ar- Râwandî, les, 74, 108, 116, 262
Oriens, 179, 189
Oriental Reseach, 179, 189
Orientaliche Literatur- Zeitung, (= O. l. Z.), 157
Orientalists, 261

Journal of the Royal Asiatic Society, (= J. R. A. S.), 108, 110, 120, 261, 262
Jurisprudence, 149, 262
Juynboll, T. G. J., 222

K

Kaufmann, David, 90, 200, 261
Kindî, 187, 260
Kitâb al- Fihrist, (of ibn an- Nadîm), 84, 85, 86, 87, 112, 169, 208, 261
Kitâb az- Zumurrud, (des Ibn ar- Râwandî), 17, 120, 261, 262
Kitâb Fadîhat al- Mu'tazilah, (of Ibn ar- Rîwandî), 11, 15, 16, 260
Kitâb Usûl ed- Dîn, (of al- Bazdawî), 142
Klein, W. C., 44
Kratschkovsky, Ign., 11, 47, 108, 110, 111, 112, 113, 116, 262,
Kraus, Paul, 10, 17, 37, 79, 82, 85, 86, 87, 115, 119, 120, 157, 175, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 199, 200, 201, 217, 219, 230, 232, 237, 238, 262

L

La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo, (by Guidi), 261
La Passion d'al- Hosayn ibn Mansour al- Hallâj, (Par Massignon), 10, 55, 85, 181, 237, 262
Leipzig, 43, 36, 78, 84, 148, 182, 187, 217, 260, 263
Le Livre du Triomphe, (Par al- Khayyât), 15, 17, 49, 77, 78, 85, 95, 96, 99, 100, 148, 149, 150, 180, 185, 186, 263
Leningrad, 74, 108, 116
Leyden, 43, 74, 76, 107, 138, 179, 189, 251, 260, 261, 262, 263
Library of the University of Cambridge 260,
Liness, Hans Peter, 142
Lippert, 182, 187
London, 46, 120, 138, 149, 261, 262
L,opera d,Ibn al- Moqaffa, (of Gabrieli), 261
Luiciani, J. D., 140, 262
Lyons, M. C., 12

H

Halle, 148, 261
Haabrücker, Th., 148, 149, 150, 261
Hamdânî, H., 261
Hérésie, 118
Hérétique, 17, 77
History of Ismâ'ilî Da'wat… etc., (by Hamadânî), 120, 261
Horten, Max, 10, 16, 17, 26, 75, 76, 87, 88, 89, 112, 157, 261
Houtsma, Th., 84, 85, 157, 169, 180, 208, 228, 230, 232, 252, 261
Huart, Clèment, 75, 78

I

Ibn al- Gauzî, (by Rotter), 153, 263
Ibn Hazm, 260
Ibn al- Muqaffa (= Moqaffa'), 261
Ibn al- Rawandi, 17
Ibn ar- Râwandî, 10, 17, 74, 77, 108, 116, 120, 262, 263
Ibn ar- Rêwendî, 153, 263
Ibn ar- Riwandî, 260
Ibn ar- Rîwandî's Kitâb Fadîhat al- Mu,tazilah, (by Al- A,asam), 11, 15, 16, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 45, 49, 53, 55, 76, 77, 78, 80, 85, 87, 93, 95, 96, 97, 100, 101, 107, 138, 143, 148, 149, 153, 155, 181, 185, 216, 219, 237, 238, 260
Imîm al- Haramain, 140, 262
Imprimerie Catholique, 16, 44
Institut de letters orientales, de Beyrouth, 16
Islam, 17, 26, 75, 76, 78, 86, 90, 153, 157, 180, 196, 200, 215, 261
Islamica, (Bulletin), 262
Islamischen ketzergeschichte, 10, 17, 82
Islamisme, 43
Ismâ'ilî Da'wat, 120, 261

J

J. L. O., (Sic), 120, 262
Jahia ibn 'Adî, 55, 261
Journal of the International Society for Oriental Research, 179, 189, 263

Dieterici, Fr., 131, 259
Die Mu' taziliten oder die Freidenkerim Islam, (Von steiner), 78 , 263
Die Philosophischen systeme der spekulativen Theologren im Islam, (von Horten), 10, 17, ,26,75, 76 , 86, 137
Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn 'Adî, (von Graf), 55, 261
Die Sabbathnstitution im Islam, (von Goldziher), 90, 200, 261
Die Wiedererweckung der weisheit, (von ibn ar- Râwandî), 86
Diwad- wilzer, Susanna, 217
Dozy, R., 138, 251, 261

E

Essai sur l'Histoire de l,Islamisme, (Par Dozy), 43, 138, 261
El- Irchad de Imâm al- Haramain, (ed. Luciani), 140, 262
Encyclopaedia of Islam, (= E. I.), 138, 237, 247, 262, 263
Encyclopaedia of Religion and Ethics, (E. R. E.), 138, 247
Exposé de la réforme de l'Islamisme, (Par Mehren), 262

F

Fatimîd Empire, 120, 261
Flügel, G., 84, 88, 138, 180, 181, 187
Feidenker, 78, 263
Freytag, 192, 200, 257

G

Gabrieli, F., 261
Gedenbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, 90, 200, 261
Geschichte der Arabischen Litteratur, (von Brockelmann), 74, 181, 196, 260
Goldziher, Ign., 90, 200, 261
Gotteslehere, 261
Gôttingen, 187, 191
Gottschalk, H., 196, 215, 261
Graf, G., 55, 261
Granada, 120, 261
Guidi, M., 120, 261

B

Bitrage zur islamischen Ketzergeschichte ...etc., (by Kraus),
10, 17, 82, 115, 119, 120, 157, 175, 180, 181, 182, 184, 187, 188, 199, 217, 219, 230, 232, 237, 238, 262.
Bercher, L., 116, 260
Beyrouth, 16, 44, 262, 263,
Boer, de, 187, 260
Bonn, 10, 17, 75, 76, 86, 261
Breslau, 90, 200, 261
Brockelmann, Carl, 74, 181, 196, 260
Browne, E. G., 54, 138, 260
Brussels, 55, 237, 260

C

Cairo, 142
Cambridge, 54, 260, 261
Colleges of Cambridge, 260, 261
Collier du pigeon de l'amour et des Amants (Par ibn Hazm), Le, 118, 260
Comptes- Rendus de l,Academie des Sciences de I,U. R. S. S., (= C. R. A. S.), 11 74, 108, 116, 262
Congrés international de Orientalistes, 43
Conggress of Orintalists, 261
Constitutional theory, 149, 262
Coran, 118
Corano, 261
Courtelle, Bavet de 74

D

Das Buch der Naturallagen, (von ibn ar- Rîwandî), 26
Der Islam, (Bulletin), 55, 153, 180, 196, 215, 261, 263
Development of Muslim Theology... etc., (by Macdonald), 149, 262,
Di une strana opinione attribuita ad al- Gahiz, (by Nallino), 77, 150

A

Abel, A., 55, 237, 260
Abû-l-, Alâ, 108, 262
Abû Al-Hasân al- As, arî, (by Sbitta), 43, 263, v. al- Ash,arî
Abû ,Isâ al- Warrâq, (by Abel), 55, 237, 260
Academie, 182, 262
A Hand- list of the Muhammadan Manuscripts, (by Browne), 45
Al- A'asam, A. A., 260
Al- Ash'arî (= al- As,arî or al- Asch,arî), 43, 44, 262, 263,
Al- Bazdawî, 142
Al- Cororano 77, 150, 262, also v. coran & corano
Al- Farabi, Des Arabischen Philosophhen Leben und schriften, (by Steinschneider), 182, 188, 263
Al- Gâhiz, 77, 150, 262; v. al- Jâhiz
Alger (= Algeria), 118, 260
Al- Hallâj, 10, 84, 237, 262
Al- ibânah ,an usûl ad- diyanah (of al- Ash,arî), 44, 262
A Literary History of Persia, (by Browne), 238, 261
Alpharabius, 263
Al- Qâsim, (al- Imam), 261
Al- Rawandi (also Râwandi, Rewendi, Riwandi and Rîwandi) v. under ibn R.
Al- Sahrastânî, 261
Andalus, (Bulletin), 120, 261
Arabischen Littrtur, 74, 181, 196, 260
Arabischen philosophen, 182
Arberry, A. J., 260
Archiv f. Geschichte d. philose., 187, 260
Arnold, T., 77, 217, 260
Ar- Râzî, 179, 189, 263
A Supplementary Hand- list of the Muhammadan Manuscripts, (by Browne0, 54, 55

	53/5 Ibn Hajar al-'Asqalânî's Lisân al-mizân	(220)
	54/6 Ibn Taghrî bardî s An-nujûm az-zâgirah	(222)
VIII	TEXTS OF THE TENTH CENTURY A. H.	225 – 234
	55/1 As-Suyûtî's Bighyat al-wu'ât	(227)
	56/2 Al-,Abbâsî's Ma'âhid at-tânsîs	(228)
IX	TEXTS OF THE ELENENTH CENTURY A. H.	235 – 240
	57/1 Ad-Dâmâd's Ar-rawâshih as-samâwiyyah	(237)
	58/2 Ibn al-,Imâd's Shadharât adh-dhahab	(239)
X	TEXTS OF THE TWEELFTH CENTURY A. H.	241 – 248
	59/1 Al-Jazâirî's Zahr ar-rabî'	(243)
	60/2 Al-Afandî's Riyâd al-ulamâ,	(246)
XI	TEXTS OF THE THIRTEEN CENTURY A. H.	249 – 253
	61/1 Az-Zubaydî's Tâj al-'arûs	(251)
	62/2 Al-Qunwajî's Bahr al-madhâhib	(253)
XII	BIBLIOGRAPHY	255 – 263
XIII	INDICES	265 – 320
	a) Arabic section	(265)
	b) European section	(296)

	22/10 Al-Isfarayyinî At-Tabsîr fî 'd-dîn	(138)
	23/11 Al-Juwaynî's Kitab al-irshâd	(140)
	24/12 Al-Bazdawî's Kitab usûl ad-dîn	(142)
IV	TEXTS OF THE SIXTH CENTURY A. H.	145 – 172
	25/1 Al-Hamadhânî's Takmilat târîkh at-Tabarî	(147)
	26/2 Ash-Shahrastânî's Al-Milal wa' n-nihal	(148)
	27/3 Ibn Shahrâshûb's Ma'âlim al-'ulamâ,	(151)
	28/4 Ibn al-Jawzî's Kitâb al-muntâzam	(153)
	29/5 Ibn al-Jawzî's Akhbâr al-hamqâ wa' l-mughaffalîn	(168)
	30/6 Ibn al-Jawzîs talbîs iblîs	(170)
	31/7 As-Samarqandî's Kitâb as-sahâ'if al-ilâhiyyah	(171)
V	TEXTS OF THE SEVENTH CENTURY A. H.	173 – 192
	32/1 Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's Nihâyat al-'iyjaz	(175)
	33/2 Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's Muhassal	(179)
	34/3 Fakhr ad-Dîn ar-Râzî Ma'âlim usûl ad-dîn	(180)
	35/4 Yâqût' sIrshâd	(181)
	36/5 Al-Qiftî's Akhbâr al-hukamâ,	(182)
	37/6 Sibt ibn al-Jawzî's Mir'ât az-zamân	(183)
	38/7 Ibn abî 'l-Hadîd's sharh nahj al-balâghah	(184)
	39/8 Ibn abî Usayba 'ah's 'Uyûn al-anbâ'	(187)
	40/9 Nasîr ad-Din ât-Tûsîs Talkhis al-muhassal	(189)
	41/10 Al-Kâtibî's Mufassal al-muhassal	(190)
	42/11 Ibn Khallikân's Wafayât al-'yâ	(191)
VI	TEXTS OF THE EIGHTH CNTURY A. H.	193 – 211
	43/1 Abû 'l-Fidâs' Mukhtasar akhbâr al-bashar	(195)
	44/2 Ibn al-wardî's Tatimmat al-mukhtasar	(197)
	45/3 Al-Yâfi 'îs Mir'ât al-Jinân	(199)
	46/4 As-Subkî's Tabaqât ash-shâfi'iyyah 'l-kubrâ	(202)
	47/5 Ibn Kathîr's Al-bidâyah wa 'n-nahâyah	(204)
	48/6 At-Taftazânî's Kitâb al-mutawwal	(207)
VII	TEXTS OF THE NINTH CENTURY A. H.	213 – 223
	49/1 Ibn ash-shahnah's Rawdat al-manâzir	(215)
	50/2 Al-Fayrûz – Abâdî's Al-qâmûs	(216)
	51/3 Ibn al-Murtadâs' Tabaqât al-mu'tazilah	(217)
	52/4 Adh-Dhahabî's Duwal al – islâm	(219)

CONTENTS

DEDICATION		5
PREFACE		7 – 12
I	TEXTS OF THE THIRD CENTURY A. H.	13 – 40
	1/1 Ibn ar-Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah	(15)
	2/2 Al-Khayyât's Kitâb al-intisâr	(16)
II	TEXTS OF THE FOURTH CENTURY A. H.	41 – 90
	3/1 Al-Ash'arî's Kitâb maqâlât al-islâmiyyin	(43)
	4/2 Al-Mâtûrîdî's Kitâb at-tawhîd	(54)
	5/3 Al-Mas' ûdî's Murûj adh-dhahab	(74)
	6/4 Al-Maqdisî's Al-bid' wa' t-târikh	(75)
	7/5 At-Tawhîdî's Kitâb al-imta' wa' l-mu' ânasah	(79)
	8/6 At-Tawhîdî's Kitâb al-basâi'r wa' dh-dhkha'ir	(80)
	9/7 At-Tawhîdî's Kitâb mathâlib al-wazîrayn	(81)
	10/8 At-Tawhîdî's Kitâb al-hawâmil wa' sh-shawâmil	(82)
	11/9 Ibn an-Nadîm's Kitab al-fihrist	(84)
	12/10 Badî az-Zamân al – Hamadhânî's Rasâ'il	(90)
III	TEXTS OF THE FIFTH CENTURY A. H.	19 – 143
	13/1 Al-Qâdî's Sharh al-usûl al-KhamsaH	(93)
	14/2 Al-Baghdadî's Kitâb al-farq bayn al-firaq	(95)
	15/3 Ash- Sharif al-Murtadâ Kitâb ash-shâfî fî' 'l-mâmah	(97)
	16/4 al-Ma' arrîs Risâlat al-ghufrân	(108)
	17/5 An-Najâshî's Kitâb ar-rijâl	(115)
	18/6 Ibn al-Qârih's Risâlah	(116)
	19/7 Ibn Hazm's Tawq al-hamâmah	(118)
	20/8 At-Tûsi's Fihrist Kutub ash-shî'ah	(119)
	21/9 Ash-Shîrâzî's Al-Majâlis al-mu'ayyadiyyah	(120)

helpful remarks while he was in Tripoli or Baghdad. Professor Hussain Ali Mahfûz was, as usual, very kind to let me use his magnificent library in which I have found most of the rare printed works. Dr. 'Inâd Ghazwân Ismâ'îl, the Dean of Usûl ad-Din College (in Baghdad) who kindly subsidized the publisher of this work.

A. A. A.

Mas'ûdî (notice that he was the first biographer who was concerned with his death). It should be considered as 205 A. H. (= 820 A. D.).

It is needless to justify the compilation of this work which by itself shows the great importance of ibn ar-Rîwandî in muslim thought; this has been obviously shown in my thesis[1]. But nevertheless there is lack of modern Arabic studies on his thought and philosophy. Many orentalists' work mentioned ibn ar -Rîwandî[2], and particulary professor S. H. Nyberg's introduction to Kitâb al-intisâr of al-Khayyât which shows clearly that Nyberg depended on 7 sources[3], and so almost did professor paul Kraus in his detaled essay about ibn ar-Rîwandî's Kitâb az-zumurrudh[4].

There remains the pleassant task of acknowledging the kindness of all those who have been of so much help in collecting and preparing this work, I am indebted to Dr. M. C. Lyons who went over the first draft of nearly half of his collection in Cambridge between 1969 – 1971. Professor kâmil M. ash-Shaibî, who drew my attention to some fragments, may also accept my cordial thanks for his suggestions and

---

(1) Ibn ar-Rîwandî's Kitâb fadîhat al-mu'tazilah, ph. D. Dissertation, University of Cambridge, (unpublished), 1972.

(2) Cf. ibidem, pp. 397 – 403, nos. 139 – 19, which 53 European references.

(3) Al-Khayyât's Kitâb al-intisâr wa 'r-radd' alâ ibn ar-Rawandî'l-mulhid, Nyberg's introduction, pp. 27 – 30,37 – 40, 44 – 45. Also see the French translation Le livre du triomphe et de la réfutation d'ibn al-Rawandi l'hérétique, pp. xxii – xxxviii.

(4) Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb az-Zumurrud des ibn ar-Rawandî, in: Rivista degli studi Orientali, (Roma 1934), xiv, pp. 93 – 129, 335 – 379 (compore Professor A. R. Badawî's Min târîkh al-ilhâd fi 'l-islam, Cairo 1945, pp. 75 – 188).

be readily seen that the title

(History of ibn ar-Rîwandî, the Heretic) تاريخ ابن الريوندي الملحد

is the proper one to this collection (according to the Muslim authors), as it is not a true description of ibn ar-Rîwandî (in my opinion)[1].

This work throws light on the importance of ibn ar-Rîwandî as one of the celebrated free-thinkers in Islam. He adopted i'tizâl and then turned to Shî'ism. But finally, as most of his biographers stated, he became an outsider to Islam. Muslim authors hold different opinions about him, but they agree about his heresy on account of which he was held in derogation, though sometimes unjustifiably. They have almost effaced every thing connected with his life and activities.

To illustrate how different Muslim authors are about ibn ar-Rîwandî, let me give an example. Namely, his date of death:

Year. A. H.	**Sources**
243	E. g. al-Yafi,î.
245	E. g. al-Mas'ûdî, ibn Khallikân.
250	E. g. ibn Khallikân.
292	E. g. ibû 'l-Fidâ'.
298	E. g. ibn al-Jawsî, ibn Kathîr.
300	E. g. al-Yâfi, adh-Dhahabî.
301	E. g. ibn al-'Imâd, Hajjî Khalîfah.

It was also said that he died in Rahbah (either of Mâlik ibn Tawq or that of al-Kûfah), in al-Ahwâz or in Baghad. The texts are different on many other important points of his life, works, thought and activities. Most of these sources, unfortunately, make no mention of his birthday. However some early authors stated that he lived nearly 40 years, Thus, if we count on al-

(1) See the Arabic introduction.

PREFACE

This work deals with ibn ar-Rîwandî (abû 'l-Husayn Ahmad ibn Yahya ibn Muhammad ibn Ishâq; known also as ibn ar-Rawandî الرونـدي or ar-Râwandî الراونـدي). Herein I present 158 fragements from 62 Muslim sources as from the third century. A. H. (9 th A. D.) to the thirteen century A. H. (19 th A. D.). They are as follows:

Century	Sources
3th	2
4th	10
5th	12
6th	7
7th	11
8th	6
9th	6
10th	2
11th	2
12th	2
13th	2

This collection of fragments does not exhaust all that I have found about ibn ar-Rîwandî, There are about 20 other frgments in other sources, but they have not been incorporated in the collection when the manuscript was handed over to publisher in March, 1974, Thus a supplement to the collection will be made and followed to the original work. The whole work now is critically edited with notes on each point of interest in the text[1].

Granting that the collection and the supplement contain all or almost all that has been narrated of ibn ar-Rîwandî in nearly 90 sources, it can

(1) I have also mentioned some other sources in my monograph about his poem; cf. Al-A'asam. Ash-shi'r al-mansûb li-ibn ar-Rîwandî, in Majallat Kulliyyat Usûl ad-Din, Baghdad 1975.

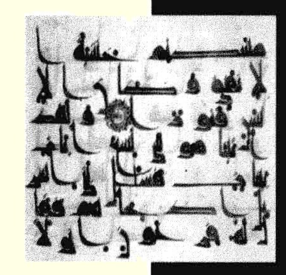
HISTORY
OF IBN AR-RÎWANDÎ,
THE HERETIC

BY
DR. A.A.AL-A'ASAM

DAR ATTAKWIN
P.O.BOX 11418
TEL: 00963112236468
DAMASCUS – SYRIA

2010
WWW.ATTAKWIN.COM





عاصر ابن الريوندي" المشهور خطأً بابن الراوندي" المعتزلة والحنابلة والشيعة والزنادقة والملحدين والفلاسفة والمتكلمين من شتى الصنوف، فتأثر بهم، وأثر في مدارسهم ومناهجهم وأسلوب أفكارهم. وتقلب مع التيارات الفكرية، فكان معتزلياً، ثم شيعياً، ثم سياسياً معارضاً للسلطة الرجعية للدولة، فمستنيراً حاول أن يؤسس مدرسة عقلية جديدة لها أسلوبها الجديد. فاتهم، جراء ذلك كله، بالزندقة والكفر والإلحاد، فتبرأت منه الفرق الإسلامية كافة، لجرأته المنقطعة النظير في الجدل الديني، فكان لشدة موضوعيته، قد أثار حفيظة كل أوساط المجتمع الإسلامي ابتداء من بواكير القرن الرابع الهجري. لقد كتب في الفلسفة وعلم الكلام والجدل والنحو والدين والسياسة والمنطق مؤلفات كثيرة لم يصلنا منها كتاب كامل غير شذرات متفرقة نسبها المتأخرون إليه.

لعلّ هناك أكثر من تساؤل يخطر ببال القراء: لماذا ابن الريوندي الآن؟ ولماذا تعاد صورته إلى الواجهة في بانوراما الفكر المعتزلي، أولاً، والفكر الإسلامي ثانياً. فالقضية هي ليست استقراء كل ما قيل عن مفكر متهم بالانحراف عن الخط العَقَديّ الديني في الاعتزال، ومصادرته في ردود الأفعال في العقائد الأخرى: شيعية وأشعرية وماتُريديَّة.

www.attakwin.com

أ. د. عبد الأمير الأعسم

تاريخ ابن الريوندي الملحد

في المراجع العربية الحديثة

القسم الأول



المجلد الثاني




الناشر

ابن الريوندي

في المراجع العربية الحديثة

(مع الذيل الأول على " تاريخ ابن الريوندي الملحد ")

القسم الأول

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعسم

دكتوراه في الفلسفة - كمبرج



د.عبد الأمير الأعسم مواليد بغداد 1940 حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج، مؤسس وأول رئيس للاتحاد الفلسفي العربي، عمل أستاذا متفرغاً في جامعتي كمبردج وأوكسفورد 1977، عمل أستاذاً زائراً في جامعة باريس الرابعة، السوربون 1978، يعمل الآن أستاذاً للفلسفة والأديان المقارنة في جامعة فالدوستا، له أكثر من عشرين كتاباً.

د.عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، القسم الأول
الطبعة الأولى: 2010

هاتف: 00963 112236468
فاكس: 00963112457677
ص . ب: 11418، دمشق. سوريا
www.attakwin.com
info@attakwin.com
taakwen@yahoo. com

إلى أدونيس

شاعراً، مفكراً، صديقاً

ع.أ.الأعسم



تمهيد

عندما دفعت بمخطوطة كتابي «تاريخ ابن الريوندي الملحد» إلى الناشر، أشرت في مقدمتي إلى أن هناك مادة ممتازة تتعلق بابن الريوندي لا زالت غير مجموعة ضمن الكتاب. وهي متناثرة في كتب مطبوعة ومخطوطة، كان من العسير عليّ تهيئتها للنشر. فوعدت قُرَّاء العربية بأن أُلحق كتابي القادم «ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة» بذيل استقصي فيه ما فاتني ذكره، أو النص والتعليق عليه، من المصادر المحددة بألف عام في كتابي الأول. ومن هذا يعرف أن الجهود المبذولة في نشر هذا الكتاب إنما هي استمرار واضح للجهود التي بذلت في نشر الأصل. وتبقى الحلقة الأخيرة في هذا الجمع الهام لكل ما يتصل بابن الريوندي، تاريخه وأخباره وفلسفته، فستتحدد بظهور كتابي الثالث الذي جمعت فيه كافة النصوص الأوربية التي اكتشفتها في مباحث الأساتذة العرب والشرقيين والمستشرقين، فيما يقرب من مائة عام أو يزيد[1].

* * *

(١) تراجع قائمة المراجع الأوربية عن ابن الريوندي في كتابي:
Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah, ph. D Dissertation (no.8019). Cambridge U. L., 13 July 1972, ch Ix.

ومما يبعث الثقة بالنفس، مقرونة بالتواضع، أن المنشور من أعمالي في ابن الريوندي، وما هو تحت الطبع، أو ما أزمع نشره في المستقبل، أقول: كل ذلك آثار ، كما يحلو لي أن أزعم، استحسان العديد من الأساتذة الباحثين. ففي أثناء أعمال مهرجان الفارابي ببغداد، من ٢٩/١٠ إلى ١/١١، عام ١٩٧٥، وجدت من بعض المؤتمرين التشجيع على مواصلة نشر كل ما يتصل بابن الريوندي، نصوصاً وتأليفاً وتحقيقاً: أن من خلال كل الأعمال هاتيك يستطيع الباحث المعاصر أن يخرج بشيء جاد وجديد فيما يتصل بفلسفة واضحة لهذا المفكر العظيم. وأذكر من هؤلاء العلماء، على سبيل المثال، من العراقيين المغتربين: الأستاذ الدكتور محسن مهدي، ومن العرب: الأستاذ الدكتور علي سامي النشار، والأستاذ الدكتور ماجد فخري. ومن المستشرقين: الأستاذ جوزف فان اس، والأستاذ روجيه ارنالديز والأستاذ غواشون. يضاف إلى كل هؤلاء، وجدت الكثير من التشجيع من أساتذتي وأصدقائي بجامعة بغداد، أخص منهم بالذكر: الأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشيبي، والأستاذ الدكتور حسين علي محفوظ والأستاذ الدكتور جعفر آل ياسين. علاوة على كل هذا وذاك، فإن اهتمام الناشر في إخراج كتابي «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، كان حافزاً هو الآخر لاستكمال نشر هذا الكتاب.

أما بعد، فإن الخطة التي اتبعتها في نشر نصوص هذا الكتاب تتلخص في تقسيمه إلى مجلدين. أقدم هنا المجلد الأول منه وهو يحتوي على قسمين وملحق:

القسم الأول ـ يحتوي على «الذيل الأول على تاريخ ابن الريوندي الملحد». وفيه يتحدث عن ثمانية عشر مصدراً جديداً عن ابن الريوندي استدراكاً على ما احتواه الكتاب الأصل من المصادر الاثنين والستين. ولم أرَ أن أضمن هذا (الذيل) إشارات، وردت في بعض المصادر، حولَ بعض أشعار ابن الريوندي ـ منسوبة أو غير منسوبة إليه ـ . فلقد اكتفيت بنشر النص الكامل لبحثي عن

(الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي)[٢] في موضعه المخصص من هذا الكتاب. وفيه يجد القارئ المستزيد مصادر شعره كافة. ومن المناسب هنا، أيضاً، أن اذكر لصديقي الأستاذ ناجي محفوظ مسعاه الكريم في تنبيهي على مواضع تشير إلى شعر لابن الريوندي في مخطوطتين محفوظتين في خزانته العامرة، ومما لم أستطع ذكره في بحثي المذكور لتعرفه عليه متأخراً. كما أنني أعترف بأنني لم أتمكن من الاطلاع (ثانية) على نصوص ابن شاكر الكتبي في كتابه «عيون التواريخ»، والصفدي في كتابه «الوافي بالوفيات» والذهبي في كتابه «سير أعلام النبلاء»، والعيني في كتابه «عقود الجمان»، بخصوص ابن الريوندي، في المخطوطات المحفوظة في اسطنبول ـ بعد ضياعها مني بعد عودتي من انكلترا عام ١٩٧١ ـ. فالبرغم من الجهود الطيبة التي بذلها السيد طارق الجنابي، للحصول على صور تلك المواضع من المخطوطات، إلا أن سعيه لم يثمر لأسباب عرضت له في خزائن تركيا. أما ما أفادني به الصديق الأستاذ جوزف فان اس من أن ابن مفلح (أبو عبد الله، محمد بن مفرج، الفقيه شمس الدين المقدسي)، المتوفي سنة ١٣٦٢/٧٦٣[٣] يذكر ابن الريوندي في كتابه «الآداب الشرعية الكبرى»[٤]، فهو ما لم استطع العثور عليه.

القسم الثاني ـ وفيه خمسة وأربعون مرجعاً للنصوص، منها المطول المهم، ومنها الإشارة القصيرة، والمحددة بمطلع القرن العشرين وبحسب سنوات صدور الكتاب أو البحث (لا سنوات الوفيات كما أتبعنا في الأصل وفي ذيله). وهو حصيلة البحث في «المراجع العربية الحديثة»، أصلا أو ترجمة، بعد الاستئذان من المؤلفين الأفاضل، والأحياء منهم بوجه خاص. ولا بد أن أتقدم إلى هؤلاء الأفاضل

---

(٢) مجلة كلية أصول الدين، بغداد ١٩٧٥، ص١٦٨- ٢٠٩.

(٣) انظر: الزركلي، الأعلام، ٢٢٧/٧- ٢٢٨.

(٤) جـ٢، ص١٢٠، من المطبوع (١).

الذين كرموني بالسماح باقتباس النصوص من مؤلفاتهم، أما أولئك الأفاضل من المؤلفين الذين لم أستطع معرفة عناوينهم، أو أنهم لم يكتبوا إلي، فلهم كالذي استجاب، الشكر والامتنان.

الملحق ـ وهذا يحتوي على مقال الأستاذ باول كراوس الذي ترجمه الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت عنوان «ابن الراوندي»، ضمن كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» (القاهرة ١٩٤٥، ص٧٥-١٨٨).

وأصل البحث، كان نشره الأستاذ كراوس بالألمانية تحت عنوان:

Beitrage zur islamischen Ketzegeschichte: das Kitab az- Zumurrud des Ibn ar-Rawandi

في مجلة الدراسات الشرقية بروما، عام ١٩٣٤، المجلد الرابع عشر

Rivista degli studi Orientali, Roma, 1934, vol, pp. 93f.,335f.

ولقد فكرت مراراً في أن أنشره في كتابي هذا مترجماً عن الانكليزية، تلك الترجمة الأمينة التي عملها خصيصا لي صديقي وزميل السيد آدم الود Adam Eleod من كلية كرايست، في كمبردج عام ١٩٧٠. غير أن تشجيع الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي لشخصي في التحري عن ابن الريوندي، أثار في نفسي الرغبة في نشر ترجمة الدكتور بدوي، إكباراً له كرائد في البحث المنهجي في ابن الريوندي، في المراجع العربية الحديثة، واعترافا بفضله في ما نقله إلى العربية بخصوص ابن الريوندي أولاً وبالذات. وقد حاولت أن لا أتدخل في ترجمته، بل رأيت نشرها ملحقاً مصورا بالأوفست، أمانة مني على سلامة النص بعد إصلاحه بموجب قائمة الأخطاء التي ذكرها الدكتور بدوي في آخر كتابه المذكور.

وهكذا، سألحق هذا المجلد بمجلد ثان أتمم فيه الذيل ونصوص المراجع الحديثة، وأكمله في الأخير، بفهارس عامة (عربية وأوربية) مع مقدمة بالانكليزية، كما فعلت في «تاريخ ابن الريوندي الملحد».

ولا يسعني أخيراً إلا أن أشكر الناشر المثقف سامي أحمد صاحب « دار التكوين» في دمشق لتبنيه نشر «موسوعة ابن الريوندي الملحد» لتعريف قراء الجيل الجديد بما كان من تزييف في تاريخ الفكر الإسلامي على مدى اثني عشر قرناً، إن كان على مستوى الشخصيات، أو الأحداث، أو الأفكار، وقد ساعده في تصحيح المطبوع السيد علي محمد إسبر، وهو ألمع من بدمشق في الفلسفة والكلام.

عبد الأمير الأعسم
أستاذ الفلسفة والأديان المقارنة جامعة فالدوستا
الثلاثاء ٢٨ نيسان /إبريل ٢٠٠٩

القِسمُ الأول
الذّيْلُ الأوّل عَلَى
« تاريخ ابن الريوندي المُلحِد »

« الأرقام في أعلى النصوص تشير إلى القرن، وداخل القوسين تشير إلى تسلسل النصوص بعامة، مضافاً إليها تسلسل طبقة كل قرن »

نـصوص القـرن الخامس

٥ (١/١)

القاضي عبد الجبار، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت ٤١٥/ ١٠٢٤):

ـ تثبيت دلائل النبوة،

نشرة الدكتور عبد الكريم العثماني،

بيروت ١٩٦٦ [؟]،

الجزء الأول، ص٥١، ٦٣، ٦٤، ٩٠، ١٢٨، ١٢٩، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٢.

الجزء الثاني، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٧١، ٣٧٤، ٤٠٧، ٤١٣، ٤٣١، ٤٣٣، ٥٠٨، ٥٢٩، ٥٤٨، ٦٤٩، ٦٥٧.

(١)

[ص ٥١]

[وبخصوص قصة الإسراء]... لتعلم كذب الحداد، وأبي عيسى الوراق[١]، والحصري، وابن الراوندي[٢]. وهؤلاء علماء الإمامية

---

(١) علق الدكتور العثمان هنا « أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، المتوفى سنة ٢٤٧ هـ منهج المقال ٢٢٨».

(٢) كتب الدكتور العثمان هنا «هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، ذكره القاضي في الطبعة [= الطبقة] الثامنة من رجال الاعتزال، وذكر أنه ألحد وخرج عن الدين، كما ذكر أنه يقال بأنه تاب آخر عمره. من كتبه التاج في الرد على الموحدين، والدافع [= الدامغ] في الرد على القرآن، والفريد في الرد على الأنبياء. المنية والأصل [= الأمل]، ٩٢».

ورؤساؤهم، وعليهم يعولون، وإلى كتبهم يرجعون. ولكل هؤلاء كتب يطعنون فيها على الأنبياء، ويدعون على قريش والعرب الجهل والبلادة والغباء، وأن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ خدعهم وسخر منهم.

وهذه الكتب منقوضة، قد نقضها غير واحد من المعتزلة، والمطاعن على الأنبياء، كلهم، إنما هي من جهة هؤلاء الشيع[٣]، والإمامية تواليهم وترجع إلى أقوالهم. فاعرف هذا فإنه من العجائب، وبك إلى معرفته أشد الحاجة.

فمن كتب الحداد في هذا الشأن كتابه «الجاروف»[٤]، وكتابه «الأركان». وكتاب الحصري «في تسوية أصحاب الكلام بالعوام»، وكتاب «الزمردة»[٥]، وكتاب «غريب المشرقي، وكتاب ابن عيسى الوراق»[٦]، وكتاب «حنين البهائم»، وكتاب «التاج» في القدم[٧] لابن الراوندي، و«الزمردة» و«الفريد» و«التصفح»[٨]، وكتاب «نعت الحكمة» في الطعن في حكمة الله، وكتاب «الدامغ» يطعن فيه في القرآن، وغير ذلك من كتبهم.

[ص ٥٢] وفضيحتهم في هذه الكتب واضحة، وليس لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أعداء مثلهم، والشيع[٩] تتولاهم لأنهم عملوا كتباً لهم في الطعن في المهاجرين والأنصار. فمن هذا العجب أن قوماً يدعون

---

(٣) كذا في المطبوع، ولم يصلحها العثمان، ولعلها الشيعة (؟)

(٤) كذا (ا)، ولم نعثر على ما يؤيد صحة هذه القراءة.

(٥) لعل العثمان أخطأ في الاستنساخ، فكتاب «الزمردة» لابن الريوندي، كما سيذكره القاضي فيما بعد، وإلا فاستقلال عنوان كتاب الحصري هذا يلجئنا إلى الشك أصلاً في نسبة الزمردة إليهما معاً!

(٦) هذه العبارة مغلوطة، وصحيحها أن تقرأ: (وكتاب ابن عيسى الوراق «غريب المشرقي»...).

(٧) الصحيح، قدم العالم.

(٨) ينفرد القاضي بذكر هذا العنوان من بين مؤلفات ابن الريوندي، ولا نعرف له أصلاً (ا).

(٩) كذا (ا)، وصحيحه «الشيعة»، ولم يفطن إليه العثمان.

أنهم من المسلمين يوالون هؤلاء ويرجعون إلى كتبهم، فتبين ـ رحمك الله ـ الحال في ذلك، لتعلم أنه لا يطعن على المهاجرين والأنصار إلا من يطعن على الأنبياء صلوات الله عليهم ـ وإنما تستر هؤلاء الملحدة والزنادقة بالتشيع والإمامة ليستوي لهم الطعن على الأنبياء وتشكيك المسلمين في الدين، فاعلم ذلك.

(٢)

[ص ٦٢]

... وقد كانت الشيعة الأولى تفضل [ص٦٣] أبا بكر وعمر عليه [= على علي]. قال (أبو القاسم البخلي): وقال قائل لشريك بن عبد الله(١٠):

أيهما أفضل؟ أبو بكر أم علي؟ فقال: أبو بكر. فقال له السائل: أتقول هذا وأنت من الشيعة؟ فقال: نعم، إنما الشيعي من قال مثل هذا، والله لقد رقى أمير المؤمنين هذه الأعواد، فقال: ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، أفكنا نرد قوله؟ أفكنا نكذبه؟ والله ما كان كاذباً.

ذكر هذا أبو القاسم البلخي في النقض على ابن الراوندي اعتراضه على أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، في كتابه «في نظم القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان». وينبغي أن تعلم أن الذين وضعوا هذا إنما قصدوا به رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأهل بيته لشدة عداوتهم له وتستروا بالتشيع، وكان غيظهم على أبي بكر وعمر وعثمان وتلك الجماعة لأنهم هم الذين اشتملوا على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في حياته ونصروه، ثم كانوا بعد وفاته أشد نصرة في دينهم منهم في حياته، وأحدقوا بأبي بكر فغزاهم، وقتل مسيلمة، وأسر طليحة، ورد الردة، وغزا فارس والروم، وأذل أعداء رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بكل مكان.

---

(١٠) ذكر العثمان هنا أن «شريك بن عبد الله، هو شريك بن عبد الله بن الحارث النخعي، عالم الحديث وفقيه [= فقيه]، ولي القضاء للمنصور ا لعباسي في الكوفة سنة ١٥٣ [هـ] توفي سنة ١٧٧هـ تذكرة الحفاظ ٢١٤/١، وفيات الأعيان، ٢٢٥/١».

واستخلف عمر، فأزال ملك فارس وهو أشد الملوك، وأدخل ملكه في الإسلام، وألحق ملوك الروم بجبال الروم وخلجانها، وأخرجهم من الشام ومصر ومن الجزيرة، وأدخل هذه الممالك في الإسلام، وقتل الشرك وأماته وأحيا الإسلام وبثه ونشره وبسطه وبناه وشيده وجعله عالياً على الأديان كلها ظاهراً على أمم الشرك جميعاً. فغاظهم ذلك أشد الغيظ، ولم يمكنهم المكاشفة بشتم رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فاشتفوا [ص٦٤] منه بشتم هؤلاء وغروا من لا يعرفهم، وقالوا لهم: ما هذا القرآن بشيء، وهو مغير لا تقوم به حجة، والإسلام مبدل، والفقهاء جهال كفار، إلى غير ذلك مما هذا سبيله وشرحه يطول، فاغتروا بهم وقبلوا منهم وصدوهم عن الإسلام فأوردوهم ما أصدروهم. وأنت تجد كثيراً من ذلك في التفسير لأبي علي[11]، وفي نقضه «الإمامة» على ابن الراوندي، وفي غيرهما من كتبه، وفي كتب غيره من المعتزلة، والله أعلم.

(٣)

[ص٩٠]

وانظر إلى قوله في سورة طه: ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا يَأْتِينَا بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّهِۦٓۚ أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةُ مَا فِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ﴾[12]. فتأمل هذا الاستعلاء على العدو والولي بأن من آياته وعلاماته ما في الصحف الأولى.

وكان مما طعن به ابن الراوندي في هذه الآية أن قال: «إن كان معرفته بهذا دلالة على نبوته فمعرفة اليهود بذلك دلالة على نبوتهم». وهذا جهل من هذا الأحمق، لأن اليهود قد قرؤوا ذلك وكتبوه وأخذوه من آبائهم وشاهدوه فلا يكون حجة لهم، وهذا ما قرأه ولا كتبه ولا أخذه عنهم

---

(١١) ذكر العثمان في هامش هذا الموضع ما يلي:

«هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي ــ٢٣٥ ــ ٣٠٣هــ) شيخ المعتزلة في عصره وإليه تنسب الجبائية. نسبته إلى (جبي) من قرى البصرة، وتفسيره المذكور من أهم مؤلفاته، استفاد منه من بعده القاضي عبد الجبار والحاكم أبو السعد والزمخشري. وفيات الأعيان ٤٨٠/١، ودائرة المعارف الإسلامية، ٢٧٠/٦».

(١٢) القرآن، طه ١٣٣/٢٠.

ولا عن أحد من الناس كما دلت عليه العقول، فهو حجة عليهم وعلى غيرهم. ولو أن إنساناً ادعى النبوَّة، وجعل دلالته بأن أخبرك عن كتاب معك ما قرأه ولا وقف عليه، وإنما وقفت أنت عليه فيما لا يقع بالاتفاق ولا بالحدس، لكان ذلك دلالة في نبوته، ولم يكن دلالة لك، وكذلك إذا أخبرك عما أكلت وشربت وادخرت، ولكن اشتبه على هذا الملحد لفرط جهله وبعده من التحصيل، ولولا أن الأشعرية والرافضة والنصارى والزنادقة يرون هذا الرجل بعين المحصلين لما ذكرنا أسئلته لركاكتها، ولكنه صنف شيئاً للمشبهة، [ص٩١] وشيئاً للمجبرة، وشيئاً للرافضة، فسروا به لنقصهم، وشهدوا له بالحذق لفرط غباوتهم، وأنهم لا يعرفون الإسلام وأهله، فمن أظهر لهم التصويب قبلوه لضعفهم وسوء أحوالهم، وقبله اليهود والنصارى وحذقوه، لأنه شتم محمداً رسول الله، وأظهر تكذيبه، وهو فقد[١٣] شتم إبراهيم وإسحق ويعقوب وموسى وهارون ويحيى وعيسى وجميع النبيين ـــ صلوات الله عليهم أجمعين ـــ وكذبهم، ولكن اليهود والنصارى بلا حجة، ولا بصيرة في مخالفتهم المسلمين، فمن عادى محمداً ـ صلى الله عليه وسلم ـ تولوه، وإن كان عدواً لأنبيائهم، كما لا بصيرة لأهل بدع الإسلام من المشبهة والمجبرة والرافضة. وهذه السور مثل القصص وهود ويوسف من المكيات، فاعلمْ ذلك.

(٤)

[ص ١٢٨]

فاعرف هذا، فإن هؤلاء الملحدة، كأبي عيسى الوراق، والحداد، وابن الراوندي، لما لم يجدوا في رسول الله[١٤] مطعناً ادعوا أنه قد كانت له فضائح وأكاذيب وحيل وقف عليها أصحابه وأهله وكتموا ذلك لحبهم له ولئلا يفتضحوا باتباع كذاب...

[ص١٢٩]

وانظر إلى الشعراء الذين هجوا رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ

---

(١٣) كذا، ولعلها في الأصل: و [أما] هو، فقد (؟).

(١٤) في المطبوع: « رسوله الله »، وهو تحريف، لم ينبه إليه العثمان.

من قريش، ومن غيرهم، ومن الكتب[١٥] التي وضعها الملحدة وطبقات الزنادقة، كالحداد، وأبي عيسى الوراق، وابن الراوندي، والحصري، وآمالهم في الطعن في الربوبية وشتم الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ وتكذيبهم، فإنهم وضعوها في أيام بني العباس وفي وسط الإسلام وسلطانه، والمسلمون أكثر مما كانوا إذ ذاك وأشد ما كانوا ولهم القهر والغلبة والعز. والذين وضعوا هذه الكتب أذل ما كانوا، وإنما كان الواحد بعد الواحد من هؤلاء يضع كتابه خفياً وهو خائف يترقب، ويخفي ذلك عن أهله وولده، ولا يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد ممن هو في مثل حاله في الخوف والذل والقهر، ثم ينتشر ذلك في أدنى مدة، ويظهر حتى يباع في أسواق المسلمين، ويعرفه خاصتهم وعامتهم، ويتحدثون به، ويتقولونه ويذكرونه وقد غمهم ذلك وساءهم، وودوا أن ذلك لم يكن.

(٥)

[ص٢٢٢]

واعلم أن هؤلاء يحتجون منذ زمن ابن الراوندي: أن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ نص عليه[١٦] نصاً مكشوفاً لا يحتمل التأويل، فقال: «علي بن أبي طالب الخليفة عليكم من بعدي»، وقال لهم: «سلموا عليه بامرة المؤمنين»[١٧]، وأن رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ قام فيه في مقام بعد مقام، وفي عام بعد عام، نحو مائة مقام مذ بعثه الله بمكة

---

(١٥) كذا في المطبوع، والأصوب كما حقق العثمان اللفظة بـ «وفي الكتب... » لتعود إلى « انظر » (؟).

(١٦) الضمير من «عليه» يعود إلى علي بن أبي طالب، راجع الصفحة ٢٢١، وانظر النص بعد.

(١٧) كتب العثمان في هذا الموضع في تعليقاته ما يلي: «أن أكثر الأحاديث التي رويت في خلافة علي ضعيفة أو موضوعة، وعلى فرض صحتها فإنها تشير إلى الخلافة على أهله ـــ صلى الله عليه وسلم ـ منها: (أن أخي ووزيري وخليفتي من أهلي وخير من أترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي، علي» انظر تنزيه الشريعة عن الأخبار الشنيعة لعلي بن القرن الكتاني، الجزء الأول، ففيه الكثير من هذه الأخبار [كذا!].

والمدينة، والسفر والحضر، إلى أن توفاه الله، فينبغي أن لا تكلمهم إلا في هذا النص المكشوف المعروف...

(٦)

[ص٢٢٤]

[في موضوع البراءة من أبي بكر وعمر وعثمان، تبعاً لرأي هشام بن الحكم]

وقد ذكر هذا، أيضاً، ابن الراوندي في كتابه «الإمامة» الذي نصر فيه قول الرافضة في البراءة من المهاجرين والأنصار، وحكاه عن هشام.

(٧)

[ص ٢٢٥]

وقد حكى عن هشام (بن الحكم)، أيضاً، أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي، وأبو سهل بن نوبخت، وهؤلاء كلهم رافضة.

والذين حكى هشام عنهم من الشيعة أن المنافقين أزالوا أمير المؤمنين عن مقامه، فقد غلطوا أيضاً...

(٨)

[ص٢٣١]

وإنما ألقى هذا إلى الإمامية فيما صنفوه لهم قوم من أعداء الأنبياء ادعوا التشيع وتستروا بالرفض، لينفروا الناس عمن شيد الإسلام وبناه ونصر الرسول في حياته وبعد موته، ليخرجهم من الإسلام من حيث لا يشعرون. وكما صنفوا في تهمة المهاجرين والأنصار فقد صنفوا أيضاً في تهمة الأنبياء [ص٢٣٢] وشتمهم وتكذيبهم، وأنهم قد كانوا يتكلمون بالكذب وبالبهت بحضرة أممهم فيسكتون عنهم خوفاً منهم، وهذا (ما)[١٨] فعله بالأنبياء عمر بن زياد الحداد، وأبو (عيسى)[١٩] الوراق، وأبو

---

(١٨) «ما» ساقطة من المخطوط ولم ينتبه إلى إضافاتها العثمان في المطبوع.

(١٩) «عيسى» ساقطة من المطبوع.

الحسين بن الراوندي، وأبو سعيد الحسن بن علي الحصري، وجابر بن حيان، وهشان بن الحكم، وأمثالهم، كما قد عرفه العلماء، وكل هؤلاء الذين طعنوا على[20] أبي بكر وعمر والمهاجرين والأنصار لفضل غيظهم على رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم

(٩)

[ص٣٥٦]

واعلم أن أعداء رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ اجتمعوا وجمعوا كيدهم وقرؤوا كتابه، فزعموا أنه ــ صلى الله عليه وسلم ــ في ابتداء أمره وهو مقيم بمكة ما خالف قومه [ص٣٥٧] ولا أغضبهم ولا أغاظهم، بل كان مصوباً ومقارباً لهم، ألا ترون أنه قال لهم: ﴿ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[21]، وأنه قال لهم: ﴿لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾[22]. قالوا[23]: وإنما توعد بالحرب وزال عن هذا حين صار بالمدينة وفي جماعة. وهذا يقوله ابن الراوندي حين اجتمع معه (ابن) لاوي اليهودي، وساعدهما أمثالهم من الأشقياء حين نظروا ودبروا وكادوا المسلمين، فانصرفوا عن الضرورات بالتأويلات وسموا الكتاب الذي ضمنوه هذا (الزعم)[24] وأمثاله كتاب «الدامغ»[25]

(١٠)

[ص٣٥٨]

فمن أبين فضيحة ممن طعن على رسول الله ـــ صلى الله عليه وسلم ـــ

---

(٢٠) في المطبوع: «علي»، وهو تصحيف.

(٢١) القرآن، سبأ ٢٤/٣٤.

(٢٢) أيضاً، الشورى: ١٥.

(٢٣) الضمير يعود إلى (أعداء الرسول) في أول الفقرة، فلاحظ.

(٢٤) إضافة ضرورية لم يتنبه إليها العثمان.

(٢٥) على العثمان على هذا الموضع بقوله: «كتب في هامش الأصل: (كتب ابن الراوندي)، وقد سبق أن عرفنا به، انظر ص٥١ من الكتاب»، قارن النص رقم (١)، قبل، تعليق٢.

بمثل هذا بعد أن جمعوا كيدهم، واستفرغوا وسعهم، ولكنهم لشدة إفلاسهم وقلة حياتهم وخيبة [ص٣٥٩] سعيهم لم يجدوا في الطعن عليه إلا التكذب عليه والبهت له.

وهم الذين قالوا في قوله: ﴿وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ﴾[٢٦]، قالوا: قد أظهر الشك في أمره ورجع عن قوله. وكل عاقل سمع أخباره يعلم باضطرار من قوله وقصده أن لا حق إلا ما كان معه ومنه ومن عنده ومع أتباعه إلى يوم القيامة، يعلم هذا من قصده قبل العلم بنبوته. ولهذا نظائر مما يذكرونه، وإنما ذكرت هذا لك لتعرف مقدار كيد الخصوم وظهور فضيحتهم، وهؤلاء هم الغايات في التجريد في طلب معايبه والتفرغ لذلك، يمد بعضهم بعضاً ويعين بعضهم بعضاً، ولهم من يزيح عللهم بالأموال من[٢٧] اليهود والنصارى وغيرهم من أعداء رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وممن يتستر بالتشيع، فقد كانوا يأخذون ابن الراوندي وأمثالهم[٢٨]، فيزيحون عللهم، ويجمعون الكتب لهم، ويأتونهم بمن يعينهم ويكتب عنهم ولهم.

(١١)

[ص٣٧١]

ولأن الطاعنين على أبي بكر بمثل هذا هم الطاعنون على رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ بما قدمنا وبأمثاله من الآيات التي يسألونك عنها، وجعلوا الطعن على أبي بكر وأمثاله من المهاجرين والأنصار وآكد الطرق إلى تكذيبه، والطعن عليه، والإيحاش منه، والتنفير عنه، وأيسرها التشكيك في صدقه ونبوته، وهم: أبو شاكر الديصاني، وأصحابه: الحداد، وأبو عيسى (الوراق)، وابن الراوندي، والحصري. ولكلهم كتب في الطعن على رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ وفي نصرة الإمامية وطبقات الرافضة، ولأن الطريق في العلم ببراءة أبي بكر والمهاجرين

---

(٢٦) القرآن، الأحقاف ٤٣/٩.

(٢٧) «من» مكررة في المطبوع.

(٢٨) هل سقطت بعض الأسماء بعد «ابن الراوندي»، وقبل «وأمثالهم»؟ إن القراءة الصحيحة للعبارة يجب أن تكون «وأمثاله».

والأنصار مما رموهم به، كالطريق في العلم ببراءة رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ مما رموه به.

(١٢)

[ص٣٧٤]

وانظر إلى الكتب التي صنفت في تكذيبه[٢٩]، وفي الطعن عليه وعلى إخوانه من الأنبياء، (و)[٣٠] التي صنفت في دولة الإسلام، وأشد ما كان الإسلام شوكة وغلبة، كالتي عملها الحداد والوراق وابن الراوندي والحصري والكندي والرازي وأمثالهم، وادعوا أن فيها الحجة والبرهان في إبطال الربوبية وتكذيب الأنبياء. وأنت تراها مبثوثة ظاهرة، تباع في أسواق المسلمين، لا يسقط منها حرف. والمسلمون كلهم قد كرهوا ذلك وغمهم، وودوا أنه لم يكن، وإنما كان يضعها الواحد بعد الواحد مستخفياً خائفاً لا يظهر ادعاءها، ولا يعلن وضعه لها، بل يكتم اسمه ويكنى عن ذكره، وإنما يلقيه إلى الواحد بعد الواحد من أمثاله، كما صنع أبو عيسى (الوراق)[٣١] بكتبه، وترجمتها تصنيف «الغريب المشرقي»، وهي من الظهور اليوم على ما ترى، حتى أنها لتبلغ مشارق الأرض ومغاربها. فالعدو ينشرها للاحتجاج بها، والمسلمون ينشرونها لنقضها والإجابة عنها...

(١٣)

[ص٤٠٧]

وأما قصة أحد، فليس إذا أنزل الله الملائكة يوم بدر وجب أن ينزلها يوم أحد، وليس إذا عافى الله نبيه وقتاً وجب أن يعافيه في كل وقت، بل قد يمتحنه بالمرض في وقت ويكلفه الصبر، وكذا ينصر(ه)[٣٢] وقتاً بالملائكة ويخليه من ذلك وقتاً آخر، فتشتد محنته ويلزمه الصبر. وإنما

---

(٢٩) الضمير يعود إلى (الرسول).

(٣٠) (الواو) ساقطة من المطبوع.

(٣١) إضافة ضرورية.

(٣٢) الضمير ساقط من المطبوع ولم ينتبه إليه العثمان.

يسأل عن هذا من ادعى أن الله ينصر أنبياءه في جميع مواطنهم بالملائكة، وهذا سؤال يذكره ابن الراوندي، بعد موافقته أبي[٣٣] عيسى الوراق، وابن لاوي اليهودي وأمثالهم[٣٤] من الملحدة وأعداء رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهذا غاية كيدهم...

(١٤)

[ص٤١٣]

فذكر ابن الراوندي أن الوراق كان يقول: إنما لم يتمنوا الموت،[٣٥] لأن اليهود والنصارى كانوا يؤمنون بموسى وغيره ممن كان يدعي النبوة، وقد أخبر هؤلاء في كتبهم بنبوة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلم يقدموا على التمني لهذا.

فقيل له: فهذا يدل على نبوة أولئك ونبوة محمد جميعاً، فقد لزمكم القول بكتبهم أجمعين، وأنتم تنكرون ذلك كله.

قال: إنما أخبار هؤلاء عن مجيء محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما يخبر المنجم عن ما يكون، فيقولون ذلك.

قيل له: متى كان مثل هذا في أخبار المنجمين أن يخبروا عن مثل مجيء محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ وفي أي زمان يجيء، وبأي شيء يجيء، ومن أي بلد يجيء، ومن أي جيل هو[٣٦]، وابن من هو، على التفصيل الذي جاء به، مثل هذا لا يكون من أخبار حذاق المنجمين ولا ما يقاربه ولا ما يدانيه، وإنما يتفق لهم الإصابة في شيء مجمل قليل يسير

---

(٣٣) الأصوب لو قال «لأبي».

(٣٤) «وأمثالهم» يجب أن تقرأ «وأمثالهما».

(٣٥) الإشارة إلى الآيتين اللتين يناقشهما القاضي، يراجع القرآن البقرة: ٩٤/٢، الجمعة ٦/٥٨.

(٣٦) قرأها العثمان «جيل، هو»، وصحيحها ما أثبتناه.

بعد أن يكذبوا ويخطئوا[٣٧] في ألف شيء، فيتفق ما يتفق لهم من ذلك بطريق التجارب والزجر، كما يتفق للصبيان من الإصابة في إخراج الزوج والفرد وفي اللعب بالخاتم، بل ما يتفق للصبيان من الإصابة، أكثر وأسرع وأحسن وأبدع، وكذا ما يتفق للقوابل في أن الحمل ذكراً (!) أو أنثى، وكذا ما يتفق لمن يزجر الطير ويضرب بالحصا، وكذا ما يتفق للمتفائلين بالثعلب والمتطيرين بالبوم ولمن يزجر الطير، فكذب المنجمين [ص٤١٤] وخطئهم أكثر من كل كبير، وهو شيء لا يستنكر، وهم يعترفون بهذا، فيقولون: لا تعجبوا من خطئنا، ولكن اعجبوا من صوابنا، وإنما صوابهم كمجنون نطق بحكمة، أو صبي أتى بنادرة، فإن الناس يحفظون ذلك ويعجبون به لأنه أتى من غير معونة، ولا يحفظون ما يكون من المجانين والصبيان من الجهل والكذب، فكذا ما يكون من المنجم، يخطئ في ألف شيء ويكذب في ألف شيء فلا يحفظ عليه لأن ذلك غير منكر منه، فإذا اتفق له الصواب في شيء واحد تعجبوا وحفظ لقلته من مثله ولأنه أتى من غير معدنه. وعلى أن الناس يكذبون المنجمين ويدعون لهم ما ليس لهم ولا في صنعتهم، ويضايقون الأنبياء ويتعنتوهم، وقد تقدم قبل هذا شيء من المنجمين، فارجع إليه[٣٨]

(١٥)

[ص٤٣١]

وقد طعن أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في قصة المباهلة (على)[٣٩] أنها مشاتمة، وأن القوم رفعوا أنفسهم عنها، وقال[٤٠]: وقولكم أنه قال (النبي)[٤١] لهم: إن باهلتموني، نزلت بكم النقمة، ليس

---

(٣٧) في الأصل المخطوط «يكذبون ويخطئون»، والتصحيح للعثمان.

(٣٨) ينظر الكتاب نفسه، في الفصول السابقة.

(٣٩) زيادة يقتضيها السياق.

(٤٠) (قال) هنا مجردة لا تنص صراحة على أي من الاثنين: أبي عيسى الوراق أم ابن الراوندي، والسياق يقتضي المشاركة بالفعل، فنقترح أن تقرأ «قالا»!

(٤١) كلمة، على التقدير، ساقطة من النص، لم ينتبه إليها العثمان.

هذا في الكتاب، وإنما هو حديث من أحاديثكم[٤٢]

(١٦)

[ص٤٣٢]

وزعم ابن الراوندي، أيضاً، أنه ما دعا النصارى إلى المباهلة واليهود إلى التمني[٤٣] على وجه الاحتجاج بذلك للنبوة، ولو كان إلى هذا قصد لبادروا إلى إجابته.

فقيل له: أما سمعته يقول: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ ﴾[٤٤]، فكيف تكون المحاجة إلا كذا[٤٥] لولا حيرتك وانقطاعك وفضيحتك.

قيل له أيضاً: كيف لا يكون متحدياً ومحتجاً بذلك على اليهود والنصارى وغيرهم، وقد كان يدعي من أول أمره أنه لا يكذب فيما يأتيه عن الله ــ عز وجل ــ وأن الكذاب لا يكون نبياً، فإذا أخبرهم بأنهم لا يتمنون الموت، فلو تمنوه لكان قد دل ذلك على كذبه وعلى خروجه من النبوة على حكمه بأن من كان نبياً لا يكذب فأي تحدٍ واحتجاج يكون أقوى من هذا، وكذا الحال في قولهم في المباهلة.

فإن قيل[٤٦]: كيف يحتج عليهم بالنساء والصبيان؟

---

(٤٢) يراجع بحث الأستاذ ماسينيون في المباهلة،
L. Massignon, Le Mubāhala – Etude sur la proposition d'ordalie faite par le prohète Muhammad aux Chrétiens Balhārith du Nejrān en l'an 10/631 à Médine, Melun 1944; passim.
قارن ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث المذكور في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام»، ط٢، القاهرة ١٩٦٤، ص١٥٨ ــ ١٨٢.

(٤٣) في الأصل المخطوط «تمني» بلا «ال»، وصححها العثمان، وللأصل وجه في القراءة على «تمن».

(٤٤) القرآن، آل عمران ٦١/٢.

(٤٥) لم يلتفت العثمان إلى تصحيحها على «هكذا»، فالهاء ساقطة من المخطوط بلا شك.

(٤٦) كذا في الأصل المطبوع، ولم يلتفت العثمان إلى تصويبها على (فإن قال)، فللحديث صلة بابن الراوندي، فلاحظ.

قيل له: لم يحتج عليهم بهؤلاء، وإنما أحضرهم لأن مقدمهم يعز عليه، وهو أقرب أرحامه إليه.

(١٧)

[ص٥٠٨]

والذي أردنا من هذا أن مثل عمرو بن العاص قد تباهى في سب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ والتنفير عنه والصد عنه[٤٧] عند النجاشي.

ومقام عمرو فوق يقظة هؤلاء السفلة من زنادقة زمانك كالحداد والوراق وابن الراوندي والكندي والباطنية، وطبقات القرامطة...

(١٨)

[ص٥٢٨]

... وقد تقدم لك على بطلان دعاويهم[٤٨]، وأن أصحابه[٤٩] كلهم من أولهم إلى آخرهم أطبقوا على ذلك قرناً بعد قرن، ثم الذين يلونهم ثم التابعين لهم، ثم الذين يلونهم في القرون والأعصار، إلى زمان هشام بن الحكم، فإنه ابتدع هذا القول (في عصمة علي)[٥٠] ثم [ص٥٢٩] أخذ عنه الحداد، والوراق، وابن الراوندي، وأرادوا به كيد الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ وإفساد دينه، وتشكيك الناس في نبوّته، وأحوالهم في شدة عداوته معروفة، وقد تقدم لك بيان ذلك والبرهان عليه بما لا حاجة لك إلى إعادته.

وقد ذكر أبو علي (الجبائي)[٥١] ــ رحمه الله ــ طرفاً من ذلك في

(٤٧) تكرار (عنه) في الأصل فيه ركاكة، لعل أصل العبارة (والتنفير والصد عنه).

(٤٨) أي الرافضة.

(٤٩) أصحاب علي بن أبي طالب.

(٥٠) ضرورة يقتضيها السياق.

(٥١) زيادة يقتضيها السياق.

«التفسير» وفي «نقض الإمامة على ابن الراوندي»، وذكره غيره من العلماء.

(١٩)

[ص٥٤٨]

ولقد قال أبو القاسم البلخي في كتابه الذي نقض به اعتراض ابن الراوندي على كلام أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في أن القرآن سليم من الزيادة والنقصان: أن قول أمير المؤمنين: ألا أن خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر [ص٥٤٩] وعمر وقد جاء مجيئاً لا ينكره من له في العلم نصيب، وذكر جماعة ممن رووا فضلهم ونبلهم وكثرتهم وجلالتهم، ثم قال: ولكن عندنا ما أراد نفسه(٥٢).

(٢٠)

[ص٦٤٩]

كما يقول هشام بن الحكم وابن الراوندي وأمثالهما في أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ بأنه كان ناقصاً وجباناً وجاهلاً ومجنوناً، وأنه ما بايعه أحد ولا أطاعه كثيراً أحد كما هو مذكور لهم ومشروح في كتب الإمامية(٥٣).

(٢١)

[ص٦٥٧]

وابن الراوندي والحداد والوراق(٥٤)

رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ليس ممن يطعن عليه(٥٥)..

ذلك عليه وتحت(٥٦)

على الشدائد من(٥٧)

من البلاغة فيجد(٥٨)..

---

(٥٢) تراجع بقية أقوال أبي القاسم البلخي في هذا الخصوص، أصل الكتاب، الصفحات ٥٤٩ ـ ٥٥٠.

(٥٣) يراجع رد القاضي على هذه الدعوى الباطلة، في أصل الكتاب، الصفحات ٦٤٩ ـ ٦٥١.

(٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨) ذكر العثمان أن نقصاً لحق المخطوط في هذه المواضع، ويا للأسف!

واسع الحلم، عنده من الصبر ما ليس عند غيره، فلهذا ضبط نفسه من أول أمره وقبل ادعاء النبوة، فما عرفوه إلا بالنزاهة والطهارة والثقة والأمانة، فكان يعرف عندهم بمحمد الأمين، فبفضل العقل تم له ما تم، واستترت عيوبه وحيله، وإن لم ينقطع عليه فنحن نجوزه، فأخرجوا معشر المعتزلة هذا التجويز من قلوبنا وإن كان ضعيفاً.

ذكر هذا المعنى ابن الراوندي في (كتاب)[٥٩] «الفريد» في غير موضع منه[٦٠]

(٥٩) ضرورة يقتضيها السياق.

(٦٠) يراجع رد القاضي على هذا المعنى، في أصل الكتاب، الصفحات ٦٥٧ وما يليها.

٥ (٢ / ٢)

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٣٩/ ١١٣٤):

ـ الملل والنحل،

نشرة الدكتور البير نصري نادر،

مخطوط الأوقاف ببغداد برقم ٦٨١٩، الورقات ٨٤/أ، ١١٢/ ب.

المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٧٠، ص١٠٩، ١٤١.

(١)

[ورقة ٨٤/أ = ص١٠٨ ـ ١٠٩]

[ص١٠٨] ومنهم من قال: الحركة كونان[1] يختلفان في [ص١٠٩] الجسم، أحدهما يحل فيه، وهو في المكان الأول، والثاني يحل فيه، وهو في المكان الثاني. وهذا قول ابن الراوندي وابن العباس القلانسي...

(٢)

[ورقة ١١٢/ب = ص١٤١]

[بشر المريسي]... قال في الإيمان بقول ابن الراوندي، وهو أنه التصديق بالقلب واللسان، وأن الكفر هو الجحد[2] والإنكار. ورغم أن السجود للصنم ليس بكفر لكنه دلالة على الكفر...

---

(١) في المخطوط تحرفت على «الونان»، والتصحيح لنادر.

(٢) الجحود.

٥ (٣/٣)

الكراجكي، العلامة (من رجال القرن الخامس الهجري):

ــ كنز الفوائد،

ط. مشهد [إيران]، ١٣٢٢/ ١٩٠٤.

[ص٥١]

فصل:

واعلم أن المعتزلة لها من الأغلاط القبيحة والزلات لفضيحة ما يكثر[١] تعداده. وقد صنف ابن الراوندي كتاب فضائحهم[٢] فأورد[٣] فيه جملاً من اعتقاداتهم وآراء شيوخهم مما ينافر العقول ويضاد شريعة الرسول ــ صلى الله عليه وآله ــ

(١) كذا في الأصل.

(٢) يقصد: كتاب فضيحة المعتزلة.

(٣) في الأصل: فأورد.

نصوص القرن السادس

٦ (١/٤)

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعي، (ت ٥٧١/١١٧٥ ـ ٦):

ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة حسام الدين القدسي،
دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨.

(١)

[ص١٢٨]

[ومن كتب الأشعري][1] «الفصول» في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم، ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس، وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً [ص١٢٩]، أول كتاب: إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا بهما في قدم العالم،

---

(١) انظر للمقارنة بين النصوص التالية:
Mehren, **Exposé de la réforme de l'Islamisme,** Leyden 1878.

وتكلم عليها واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بكتاب التاج، وهو الذي نصر فيه القول بقدم العالم...

(٢)

[ص١٣١]

[قال الأشعري] وألفنا كتاباً على ابن الراوندي في الصفات والقرآن... وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل...

(٣)

[ص١٣٥]

[وللأشعري، أيضاً]... كتاب على حارث الوراق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي... ونقض كتاب التاج على ابن الراوندي... وكتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر ومسائل في إثبات الإجماع...[٢]

(٤)

[ص٣٦٤]

[فأما ما ذكره... أبو علي الحسن بن علي بن إبراهيم الأهوازي]..

..... [ص٣٩٤] فأما تشبيهه أبا الحسن (الأشعري) بابن الرونـدي، فإنه فيه غير مصيب عندي، فقد ذكرت تسمية ما نقض عليه أبو الحسن من تواليفه وبين من فساد أقواله في كتبه وتصانيفه، فكيف يقرن بينهما [ص٣٩٥] في الإلحاد مع ما كان بينهما من الخلاف والعناد..

---

(٢) قارن عنوانات كتاب الأشعري تبعاً للأستاذ S. W Spitta في كتابه الممتاز
Zur Geschichte abû 'l-Hasan al-Asch'ari, Leipzig 1876.

نصوص القرن الثامن

٨ (١/٥)

العلامة الحلي، جمال الدين أبو منصور، حسن بن يوسف بن مطهر (ت ٧٢٦/ ١٣٢٨):

ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت،

[انتشارات دانشكاه تهران ٥٤٣]،

بتصحيح وتحشيه ومقدمه: محمد نجمي ـ زنجاني،

طهران ١٣٣٨، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

[ص١٤٩]

في ماهية الإنسان... وذهب ابن الراوندي(١) إلى أنه جزء لا يتجزأ(٢) في القلب...

[ص ١٥٠]

ثم أن الشيخ أبطل قول ابن الراوندي بأن ما عدى(٣) ذلك الجزء يكون ميتاً، إذ ماهية الإنسان هي المدرك(٤) وذلك إشارة إلى الجزء

---

(١) في الأصل المطبوع: راوندي.

(٢) في الأصل المطبوع: يتجزى.

(٣) كذا (!).

(٤) في قراءات أخرى لنسخ المخطوطة كما يشير زنجاني: «الدراك» بتشديد الراء (!).

الذي لا يتجزأ(٢) فيكون ما عداه ميتاً، فلا يصح من المريض تحريك اليد. وفي بعض النسخ: وإلا لصح تحريك يد المريض منه، ووجهه أن الإنسان لو كان عبارة عن الجزء الذي لا يتجزأ(٢) في القلب لكان فعله في أطرافه بمجرد الاختراع، فكان المريض المؤلف الذي انتهى حاله إلى تعذر تحريك اليد قادراً إليه قادراً على(٥) أن يخترع في يده التحريك من ذلك الجزء الذي لا يتجزأ(٢) ، والتالي باطل، فالمقدم مثله. وأظن أن الثانية أصح..

---

(٥) كذا (ا) والعبارة مختلفة ومكررة، وأقترح حذف (قادراً إليه) (؟).

٨ (٦/٢)

العلامة الحلي:

ـ رجال العلامة الحلي [= الخلاصة]،

نشرة محمد صادق آل بحر العلوم،

ط٢، النجف ١٣٨٢/ ١٩٦١.

[ص٢٦٩]

أبو عيسى مطعون فيه، وقال السيد المرتضى ـ رحمه الله ـ في كتاب الشافي أنه رماه المعتزلة مثل(*) ما رموا ابن الراوندي.

(*) في الأصل المطبوع: المعنزلة، وهو تصحيف.

٨ (٣/٧)

الإيجي، عضد الدين، القاضي عبد الرحمن بن أحمد، (ت٧٥٦/ ١٣٥٥):
- المواقف في علم الكلام،
نشرة إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي،
مطبعة العلوم، القاهرة ١٣٥٧/ ١٩٣٨.

(١)

[ص ١٥٣]

[في موضوع] كون القدرة مع الفعل... قال ابن الراوندي: تتعلق القدرة بالضدين بدلاً لا معاً[١]، وأجمعت المعتزلة على أنها تتعلق بالمتماثلات.

(٢)

[ص ٢٥٩]

في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة، وهي تسعة:

الأول: لابن الراوندي: أنه جزء لا يتجزأ[٢] في القلب، لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات......

---

(١) في المطبوع: لامعا.

(٢) في المطبوع: يتجزى.

(٣)

[ص ٤٢٨]

الثومنية: أصحاب أبي معاذ الثومني. قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار. وترك كله أو بعضه كفر... به قال ابن الراوندي وبشر المريسي، وقالا: السجود للصنم علامة الكفر. فهذه هي المرجئة الخاصة[٣]

---

(٣) قارن ما رواه البغدادي، قبل، ص٣١.

٨ (٨/٤)

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤/ ١٢٦٤):

ـ كتاب الوافي بالوفيات،

نشرة H. Ritter،

ط. فيسبادن ١٣٨١/١٩٦١ (*)

جـ ١، ص١٠٩، س١٣

[الفارابي، ومن تصانيفه]... الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل.

(*) Das Biographische Lexikon Des Salahddin Halil Ibn Aibak As-Safadi, Herausgeghben von Hellmut Ritter, Wiesbaden 1962.

٨ (٥/٩)

الكرماني، شمس الدين محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، (ت ١٣٨٤/٧٨٦):

ـ شرح المواقف،

مخطوط المتحف العراقي، برقم ١٥٥٥،

ص ٥٣٩، ٥٤٨.

[= القسم الأخير من المخطوط، نشرة سليمة عبد الرزاق، تحت عنوان «الفرق الإسلامية»، بغداد ١٩٧٣، ص٢٧ ، ٣٠، ٦٨][1].

(١)

[مخ ٥٣٩ = مط ، ص٢٧]

[في انفراد ثمامة بن أشرس النميري وأصحابه، مسائل... منها]

التاسعة: ما حكى ابن الرونـدي[2] عنه أن العالم فعل الله ـــ تعالى ـــ

(١) وانظر أيضاً هوامش الصفحات ٢٤، ٢٧، ٢٨، فقد ورد اسم ابن الريوندي في تعليقات للمحققة، فلاحظ.

(٢) علقت المحققة هنا، بقولها: «في الأصل (الروندي)، وهو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي [كذا!]، أو ابن الرواندي، ينسب إلى راوند في أصفهان [كذا !]، كان من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق وألحد، ألف كتاب (= كتاباً) في قدم العالم ونفي الصانع، كتاب (= وكتاباً) في الطعن على محمد (ص)، و(فضيحة المعتزلة) و(التاج)، ولابن الخياط ردود عليه في كتاب الانتصار، قيل أنه توفي سنة ٢٤٥هـ وقيل سنة ٢٥٠هـ وقد عمر [كذا!] بـ (٤٠) سنة، انظر وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٩٤/١، الأعلام ٢٥٢/١ ـ ٢٥٣».

لطباعه[٣] ولعله أراد بذلك ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب[٤] بالذات لكي يلزم القول بقدم العالم. وكان ثمامة في زمان المأمون وعنده بمكان.

(٢)

[مخ ٥٣٩ = مط، ص٣٠]

[الجاحظ ... وله مسائل] ... ومنها: ما حكى ابن الروندي، أن القرآن جسد يجوز أن ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً[٥]، وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر بن الأصم[٦]، أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق[٧]

(٣)

[مخ ٥٤٨ = مط، ص٨٥]

[ومن فرق المرجئة] التومنية، أصحاب أبي معاذ التومني[٨]

ـ زعموا أن الإيمان، هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به [ص٨٦] الرسول[٩] ـ ومن ـ ترك خصلة واحدة منها كفر ـ ... وإلى هذا مال[١٠] ابن الراوندي وبشر المريسي، وقالا: السجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه، ولكنه علامة كفر[١١]

---

(٣) لقد ورد هذا النص في أقدم وثيقة لدينا، وهو كتاب الانتصار «بطباعه» مرة و «طباعاً» مرة أخرى، أنظر أطروحتي الشذرة ١٣، ١٩٣ و Ibid., ch. IV.

(٤) في المخطوط (الأبحاث)، والتصحيح لسليمة عبد الرزاق تبعاً للشهرستاني ٩٦/١.

(٥) راجع ما قلناه في «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص١٤٩ ـ ١٥٠.

(٦) تراجع طبقات المعتزلة ص٥٦ ـ ٥٧.

(٧) قارن الشهرستاني ١٠١/١.

(٨) في المواقف «الثومنية... الثومني» قارن، قبل، ص٤٣.

(٩) نقلت المحققة سليمة عبد الرزاق هذه العبارة من الشهرستاني ٢٢٩/١ بتصرف [كذا !]، ولم ترجع إلى «مواقف» الإيجي، قارن هذا النص، قبل ٤٣.

(١٠) في المخطوط (ميل)، وصححت المحققة النص تبعاً للشهرستاني ٢٢٩/١.

(١١) ذكرت سليمة عبد الرزاق أنه «ورد ذلك في البداية والنهاية، ابن كثير ٢٨١/١٠».

نصوص القرن العاشر

١٠ (١/١٠)

ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان الرومي (ت ٩٤٠/ ١٠٥٥):

ـ رسالة في تصحيح لفظ الزنديق،

نشرة الدكتور حسين علي محفوظ تحت عنوان «رسالة في تحقيق لفظ الزنديق»، في مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، ١٩٦٢، [العدد الخامس]، ص٥٣ ـ ٥٤[١]

[ص ٥٣]

قال الجوهري في الصحاح: «الزنديق من الثنوية»[٢]، أو

---

(١) نشر أستاذنا الدكتور محفوظ هذه الرسالة تبعاً «للنسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة بيت محمد علي أفندي بن الخليفة، في مدينة الموصل»، وأشار إلى معرفته بنسخة خزائن الأوقاف ببغداد في المجمع المرقوم ٤٧٢٣، أما نحن، فبالإضافة إلى نسخة الأوقاف المذكورة أطلعنا على النسخة المحفوظة في خزانة جون رايلاندز في مانجستر برقم ٨١١(B)؛ انظر: Mingana, P. 1117

(٢) ذكر الدكتور محفوظ أن النص المذكور في «الصحاح، ج٢، ص٨٨»، تراجع ط. مصر ١٢٩٢/ ١٨٧٥.

علمه وحكمته، كما في قول ابن الراوندي[٣]:

كـم عاقـل عاقـل أعيـت مذاهبـه وجاهـل جاهـل تلقـاه مرزوقـا[٤]
هـذا الـذي تـرك الأوهـام حـائرة وصـير العـالم النحريـر زنـديقا[٥]

يعـني: لـو كـان للعـالم[٦] صـانعاً حكيمـاً، لمـا كـان العاقـل ردي الحـال، [ص٥٤] والجاهل رضي[٧] البال.

---

(٣) علق الدكتور محفوظ في الموضع، قائلاً: «هو أحمد بن يحيى المروزي: الشهير بابن الراوندي، توفي سنة ٢٥٠هـ وقيل ٢٤٥، وقيل ٢٤٣. له ترجمة في: الكنى والألقاب، ج١ ص٢٧٧ ـــ ٩، وشذرات الذهب ج٢ ص٢٣٥ ـ ٦، ووفيات الأعيان ج١ ص٢٧ ـــ ٨، وضبط الأعلام ص٦٣، وأعيان الشيعة ج١٠ ص٣٣٩ ـ ٤٩، ورياض العلماء ص٤٠٥، ومجلة آرمغان ٧٣٥/١٢ ـــ ٤٤ نقلاً عن المقتطف».

(٤) في الأصل المخطوط (الموصل) «وكم جاهل»، وهو تحريف.

(٥) ذكر الدكتور محفوظ هنا: «جامع الشواهد ص٢١٠، والغيث المسجم ج٢ ص٧٤، ورد عليه الشيخ صالح بن عبد الكريم الكرزكاني البحراني ـ المتوفى سنة ١٠٩٨هـــ [= ١٦٨٧م] ـ قال:

إن الكـريم الـذي يعطـي علـى قـدر يـراه ذو اللـب إحـساناً وتوفيقـا
فـذو الجهالـة مـرزوق لتكملـة وذو النباهـة مـن ذا صـار ممحوقـا

راجع: أنيس المسافر ج٢ ص٢١٥، وقد تصفحت وتحرفت فيه». لزيادة المقارنة، يراجع بحثي «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين (ببغداد ١٩٧٥)، ص١٦٨ وما يليها.

(٦) في مخطوطة الموصل «العالم»، وتردد في الموضع المذكور أستاذنا الدكتور محفوظ في قراءتها «لو أن للعالم» على الظن، وهي القراءة الصحيحة تبعاً لمخطوطة مانجستر.

(٧) وجد الدكتور محفوظ في هامش نسخة الموصل «رضي» تصحيحاً لـ «رخي» الموجودة في الأصل، وتردد في تصحيحها، وهي القراءة الصحيحة تبعاً لمانجستر.

نصوص القرن الحادي عشر

١١ (١/١١)

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كاتب جلبي (١٠٦٨/ ١٦٥٨):
ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،
نشرة G. Flügel، لايبزيك ١٨٣٥ ـ ٥٨(*).

(١)

[iii, p. 354]

الرد على ابن الراوندي ـ لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (إمام أهل السنة) المتوفَّى (سنة ٣٢٤ أربع وعشرين وثلثمائة).

(٢)

[iv, p. 446]

فضائح المعتزلة(١)... لابن الراوندي أحمد بن يحيى (البغدادي، الملحد، المشهور، المتوفَّى سنة ٣٠١ إحدى وثلثمائة).

(*) تقارن طبعة اسطنبول، ١/٨٣٨، ٢/١٢٧٤، ١٤٠٣، ١٤٢٣، ١٤٥٠

(١) يذكر حاجي خليفة في الموضع، أيضاً، أن «فضائح المعتزلة لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغداد المتوفي سنة ٤٢٩ تسع وعشرين وأربعماية، وله فضائح الكرامية...».

(٣)

[v, p. 60]

كتاب التاج ـ لابن الراوندي أحمد بن يحيى (ا المتوفَّى سنة ٣٠١ إحدى وثلثمائة).

(٤)

[v, p. 92]

كتاب الزينة ـ لأبي الحسين أحمد بن يحيى (الملحد) المعروف بابن الراوندي (ا المتوفَّى سنة ٣٠١ إحدى وثلثمائة)[٢]

(٥)

[v, p. 137]

كتاب القضيب ـ لأبي الحسين أحمد بن يحيى بن الراوندي[٣] (المتوفَّى سنة ٣٠١ إحدى وثلثمائة)[٤]...

---

(٢) بعدها، يذكر حاجي خليفة أن كتاب الزينة، أيضاً، «لأبي حاتم سهل بن محمد السجستاني (المتوفى سنة ٢٥٠ خمسين ومائتين)».

(٣) في ط. تركيا «ابن» (!).

(٤) بعدها، يذكر حاجي خليفة أن كتاب القضيب» أيضاً، «لأبي زيد سعيد ابن [= بن] أوس الخزرجي المتوفي سنة (كذا) ».

١١ (٢/١٢)

الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت ١٠٦٩/ ١٦٥٨):
ـ ديوان الأدب،
مخطوط المتحف العراقي، برقم ٥٨٥،
الورقة ٢٠٨/أ.

ابن الراوندي: أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، رأس الملحدين، صاحب الزمردة والدامع[١] والتاج، وغيرها من الكتب التي طعن بها في الملة وردها الجبائي[٢] وغيره.

وله شعر كقوله[٣]:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي ... وسرورها يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم ... وتراه رقا في يد الأوغاد

وقوله:

أليس عجيباً بأن امرءا ... لطيف الخصام رقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه ... سوى علمه أنه ما علم

---

(١) «الدامع» تصحيف للدامغ، كتاب ابن الريوندي المشهور، انظر كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، الصفحات ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩.

(٢) يقصد أبا علي الجبائي.

(٣) يراجع بحثنا «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين (بغداد ١٩٧٥)، ص١٦٨ وما يليها، حيث فصلنا القول في قراءة هذه المقطعات.

وقوله، وهو من نسبة الكتبي لنصر الخزرزي[٤]:

سبحان من أنزل الأشياء منزلها
وصير الناس مرفوضاً ومرموقا
كم عاقل عاقل[٥] أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل[٦] تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة
وصير العاقل النحرير زنديقا

(٤) يراجع بحثنا المذكور، ص١٨٤ ــ ١٨٥، فالقراءة الصحيحة هي «الخبز أرزي»، قارن: القُمي، الكنى والألقاب، ط. النجف، ١٨٥/٢ ــ ١٨٦.

(٥) في المخطوط: فعاقل فطن، وفيه تحريف.

(٦) في المخطوط: وأحمق جاهل، وفيه تحريف.

١١ (٣/١٣)

القهبائي، عنايت الله (من رجال القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي):

ـ مجمع الرجال،

ط. أصفهان ١٩٦٤/١٣٨٤،

١٥٧/٢ ـ ١٥٨.

الحسن بن موسى النوبختي، أبو محمد... له... كتاب النكت على ابن الراوندي... (*)

(*) راجع ما قلناه في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص١١٥.

نصوص القرن الرابع عشر

١٤ (١٤/ ١)

القنوجي، السيد أبو الطيب، صديق بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني النجادي القنوجي (ت ١٣٠٧/١٩٨٠):

ـ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول،

تصحيح وتحقق: عبد الحكيم شرف الدين، بومبي، ١٣٨٣/ ١٩٦٣، ص٢٩٨ برقم ٣٢٩.

ابن الراوندي

أحمد بن يحيى بن إسحاق، العالم ــ الملحد المشهور ــ من أهل مرو الروذ[١] سكن بغداد، وكان[٢] من الفضلاء في عصره، ومن متكلمي المعتزلة، ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً. له نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب. وكان[٣] يلازم أهل[٤] الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم كاشف وناظر.

وذكر الطبري[٥]: أنه كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على

---

(١) في الأصل المطبوع: مرد الروذ.

(٢) يقارن نص ابن خلكان من وفيات الأعيان، من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص١٩١ ــ ١٩٢.

(٣) يقارن نص ابن الجوزي من المنتظم، من كتابنا السابق ص١٥٣.

(٤) في المنتظم: الرافضة وأهل...

(٥) يقارن نص العباسي من معاهد التنصيص، من كتابنا السابق ص٢٢٩، كذلك يقارن نص ابن حجر العسقلاني من لسان الميزان، قبله ص٢٢٠.

حال. وقيل[٦] أنه تاب عند موتهِ مما كان منه، وأظهر الندم.

واختلف في زمان وفاته: قال ابن خلكان[٧] سنة ٢٤٥، وعمره أربعون سنة، وقال ابن النجار[٨]: سنة ٢٩٨. وفي كشف الظنون[٩] سنة ٤٠١[١٠]

ومن شعره[١١]:

أليس عجيباً بأن امرءا[١٢] لطيف الخصام رقيق[١٣] الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

وقوله[١٤]:

سبحان من أنزل الأشياء منزلها
وصير الناس مرفوضاً ومرموقا
كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأفكار[١٥] حائرة
وصير العالم النحرير زنديقا

(٦) تراجع قطعة البلخي من نص ابن النديم في الفهرست، من كتابنا السابق ص٨٨.

(٧) يلاحظ نص وفيات الأعيان، نفس الموضع.

(٨) يراجع نص العباسي من معاهد التنصيص، الكتاب السابق ص٢٣٤.

(٩) يقارن قبل نص حاجي خليفة ص٥٣.

(١٠) كذا (أ)، وصحيحه ٣٠١، راجع نص حاجي خليفة، قبل، ص٥٣ ـ ٥٤.

(١١) يراجع معاهد التنصيص، نفس الموضع، ولاحظ ما قلناه هناك بصدد ذكر هاذين البيتين.

(١٢) في الأصل: امرأ، وهو غلط، وتصويبه عن معاهد التنصيص.

(١٣) كذا في الأصل (أ)، وفي معاهد التنصيص: دقيق.

(١٤) يراجع تعليقنا على معاهد التنصيص، في كتابنا السابق ص٢٢٨.

(١٥) في معاهد التنصيص: الأوهام.

١٤ (٢/١٥)

الخوانساري، السيد محمد باقر (ت ١٣١٣/ ١٨٩٥):

ـ روضات الجنات،

ط. حجر، طهران ١٣٠٧/ ١٨٨٩ ـ ٩٠،

ج١ ص٥٤.

ابن الراوندي المتكلم المشهور

أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، المعروف بابن الراوندي في مصنفات القوم. هو العالم المقدم المشهور، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، كما قاله ابن خلكان، فمنها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرد، وكتاب القصب، وغير ذلك.

وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه المتكلمون في تأليفاتهم. وكان يرمى، عند الجمهور، بالزندقة والإلحاد، وينسب إليه، بزعمهم الفاسد، القول بوجود النص الجلي على إمامة علي (ع)، واختلاقه لما يدل على ذلك من الروايات.

وعن ابن شهر أشوب المازندراني، في كتابه «المعالم»، أن ابن الراوندي هذا مطعون عليه جداً. ولكنه ذكر السيد الأجل المرتضى في كتابه «الشافي في الإمامة» أنه إنما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه

مغايظة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها، وكان يتبرأ منها ظاهراً وينتحي من علمها وتصنيفها إلى غيره. وله كتب سداد مثل: كتاب الإمامة والعروس. هذا، وعن الشيخ حسن بن علي الطبرسي، صاحب كتاب «الكامل البهائي»، أنه قال في كتابه الموسوم بـ «أسرار الأئمة» في ذيل كلام له: فإن قيل هذه (الأقاويل) التي تروونها أنتم معشر الشيعة في علي وأولاده مما افتراه ابن الراوندي، فالجواب: أنه أورد الشيخ منتجب الدين أبو الفتوح في كتابه «نكت الفصول» أن ابن الراوندي كان يهودياً ثم أسلم منتصباً قائلاً بإمامة العباس بن عبد المطلب، فعلى هذا كيف يتصور أن ينصر الإمامية، ولو صدق هذا، فالأئمة الأربعة وأضرابهم بهذه الأشياء أولى بالافتراء، لأن في ذلك نصرة اعتقاده وفي ابن الراوندي مخالفة عقيدة[1]. انتهى.

وعن ابن الجوزي، أنه قال: زنادقة الإسلام ثلاثة[2]: ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري[3].

وفي «الوفيات»[4] أنه توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل بغداد، وتقدير عمره أربعون سنة، وأن نسبته إلى راوند، بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة، وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان. وهي غير قاشان التي بالشين المثلثة المجاورة لقم. ثم قال في ترجمة صاحب الغريبين، الواقعة بعد هذه الترجمة في الوفيات: والفاشاني، بالفاء والشين المعجمة نسبة إلى فاشان، وهي قرية من قرى هراة، ويقال لها باشان، بالباء الموحدة، أيضاً، ذكره السمعاني. وقد تقدم في الذي قبله ذكر قاسان وقاشان، وهي الأسماء الأربعة يقع بينها الاشتباه، وهي على هذه الصورة، ولا لبس بعد هذا. انتهى.

---

(١) يراجع بخصوص هذه الفقرة كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص٩٧، ١٥١، ٢٤٦.

(٢) في الأصل: ثلثة.

(٣) يراجع نص السبكي، من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص٢٠٣.

(٤) انظر نص ابن خلكان، في كتابنا السابق ص١٩١ ــ ١٩٢.

وهو غريب في الغاية، كما لا يخفى. ثم إن في «رياض العلماء» نسب[٥] صاحب «الكامل»[٦] إليه كتاباً في «معجزات الأئمة»، وأن الظاهر كونه غير ابن الراوندي المرمي بالزندقة والإلحاد. وفي موضع آخر منه: وظني أن السيد المرتضى، أيضاً، نص على تشيعه وحسن عقيدته في مطاوي «الشافي»، أو غيره.

---

(٥) في الأصل: «نسبته».

(٦) الطبرسي، المذكور في النص، قبل.

١٤ (١٦/٣)

إسماعيل باشا البغدادي، (ت ١٣١٩/ ١٩٠١):

ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون،

نشرة اسطنبول ١٣٦٤ ـ ١٩٤٥/٦ ـ ٧.

[١٩٩/٢]

فضيحة المعتزلة[1] ـ لأبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي المتوفَّى سنة ٢٤٥ خمس وأربعين ومائتين.

---

(١) في الأصل المطبوع: «المعتزلة».

١٤ (١٧/ ٤)

إسماعيل باشا البغدادي:

ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين،

ط. اسطنبول ١٩٥١.

(١)

[١/ ٥٥]

الراوندي ـ أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، أبو الحسين المتكلم البغدادي توفي سنة ٢٩٣ ثلاث وتسعين ومائتين. له من التصانيف: فضيحة المعتزلة، قصب الذهب[١]، كتاب التاج، كتاب الدامغ، كتاب الزمرد، كتاب الزينة، كتاب القضيب، اللامع الفريد[٢]، لغة الحكمة.

(٢)

[٢/ ٣٩]

الفارابي... [له] ... كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل...

---

(١) كذا (!)، وهو تحريف لقضيب الذهب. الذي سيذكره فيما بعد، قارن كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص٨٨، ٢١٥، ٢٢٩، وانظر ص١٩١، ٢٤٧ كذلك ص١١٧.

(٢) (اللامع الفريد) عنوان عجيب، فهو مركب من تحريف «الدامغ» مع «الفريد» وكلاهما كتابان مستقلان. انظر العنوان محرفاً، في كتابنا السابق، ص٢١٥، وقارن الصفحات ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩ (= الدامغ). والصفحات ٨٨، ١١٢، ١١٨، ٢١٧ (= الفريد). وقد ورد على (الفرند)، قارن الصفحات ٨٨، ١١٢، ٢١٥، ٢٣٠.

١٤ (١٨/ ٥)

محفوظ الشيخ علي (من رجال القرن الرابع عشر):

ـ الإبداع في مضار الابتداع،

ط٤، القاهرة (بلا تاريخ)،

ص ٣٣٢.

ومن البدع أن من رزقه الله عقلاً وعلماً يعتقد إذا رأس من أفاض الله عليه المال والجهل وضعف العقل، أنه أحق منه بإفاضة المال. فيقول في نفسه: كيف منعني قوت يومي، وأنا العاقل الفاضل، وأفاض على هذا نعيم الدنيا، وهو الجاهل الغافل ـ حتى يكاد يرى ذلك ظلماً، وهذا المعنى اعتراض على الله في قسمة الحظوظ بين الخلق. ومن ذلك قول ابن الراوندي الملحد:

كم عاقل عاقل ضاقت معيشته
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذي ترك الأوهام حائرة
وصير العاقل النحرير زنديقا

القِسمُ الثانـي
ابنُ الر يـونـدي
في المَرَاجع العَربيّة الحَديثة
الجزءُ الأول

« الأرقام داخل القوسين تشير إلى تسلسل نصوص الكتاب مضافاً إليها تسلسل المراجع الحديثة »

(١٩/ ١)

البرقوقي، عبد الرحمن:

ضبط وشرح «التلخيص» [للقزويني]،

القاهرة ١٣٢٢/ ١٩٠٤، ص٧١ تعليق [« ط. المكتبة التجارية الكبرى، بلا تاريخ، ص٩١ تعليق].

[في التعليق على بيتي ابن الريوندي]

فيوضع المظهر موضع المضمر (كقوله: كم عاقل، إلخ). فقوله في أول البيت الثاني هذا إشارة إلى حكم سابق غير محسوس، وهو كون العاقل محروماً والجاهل مرزوقاً، فكان القياس فيه الإضمار بأن يقال هما مثلاً. فعدل إلى اسم الإشارة لكمال العناية بتمييزه ليري السامعين أن هذا الشيء المتميز هو الذي له الحكم العجيب، وهو جعل (الأوهام حائرة) و(العالم النحرير زنديقاً)، فالحكم البديع هو الذي أسند للمسند إليه المعبر عنه باسم الإشارة.

والبيتان لأحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي. و(عاقل) الثاني صفة لعاقل الأول، بمعنى كامل العقل متناه فيه، و(أعيت مذاهبه): أعجزته وصعبت عليه طرق معايشه (!)، و(النحرير): الحاذق الماهر المتقن. كأنه ينحر العلم نحراً، و(الزنديق): الذي لا يؤمن بالربوبية ولا باليوم الآخر. وكلام ابن الراوندي، هذا، أحدى حماقاته، وهو بالجهّال أليق.

(٢٠/ ٢)

كيلاني، كامل:

ـ رسالة الغفران للشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعرّي،

القاهرة ١٣٤٢/ ١٩٢٣.

[ص٥٦ ، تعليق ٢]

اسمه أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي، كنيته أبو الحسين، وهو ينسب إلى راوند إحدى قرى أصبهان، مات في سن الأربعين في سنة ٢٤٥هـ. وكان أبوه يهودياً فأسلم، فكان اليهود يقولون للمسلمين: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم، كما أفسد أبوه التوراة علينا». [ص٥٧، تعليق] وكان من متكلمي المعتزلة، وانفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم، قالوا: «ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقهِ وجليله»[1]، وكان يلازم أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك، ادعى أنه يريد معرفة مذاهبهم، ثم صار بعد ملحداً زنديقاً.

وأوجز ما نعته به، أنه رجل لا يستقر على مبدأ، وليس للمبادئ قيمة عنده، فقد كان مسلماً[2]، ولكن ذلك لم يمنعه أن يصنف كتاب البصيرة لليهود رداً على الإسلام، نظير أربعمائة درهم دفعوها له، فلما

---

(١) يشار هنا إلى «معاهد التنصيص، ٧٦/١، ورسالة ابن القارح، نشرة عائشة عبد الرحمن، ط٤، ص٢٩ تعليق ٢».

(٢) يراجع للتفصيلات كتابنا Ibn ar-Riwandi, ch.i

قبض المال رام نقضه، فلما أعطوه مائة درهم أخرى عدل عن ذلك. وكان من متكلمي المعتزلة، فلم يمنعه ذلك من أن يؤلف كتابه الذي سماه فضيحة المعتزلة. وقد ألف كتباً أخرى متناقضة، ولكن أكثرها كان إلحادياً شديد الجرأة، وقد نيفت كتبه على المائة، ذكر ابن القارح أهمها وأشنعها، في رسالته[3]. وكان له ذوق خاص في تسمية كتبه، فقد أطلق اسم الزمردة على كتابه الذي دلل فيه على فساد الرسالة والرسل، وازدرى فيه بالنبوات، وعلل هذه التسمية بأن من خاصية الزمرد: أن الحية إذا نظرت إليه ذابت وسالت عيناها، كما يحدث لأخصامه[4] حين يقرؤون كتابه، ومن زعمه فيه قوله: «أنا نجد في كلام أكثم بن صيف شيئاً أحسن من (إنا أعطيناك الكوثر)، وأن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم، إلخ»[5]

وقد ذكر في كتبه الأخرى[6] آراء لا تقل عن هذه جرأة وشناعة، على الأنبياء والدين، فقد طعن على النبي (ص) في كتابه الفريد. وطعن على القرآن، وعاب نظمه في كتابه الدامغ، ومما ورد فيه قوله: «إن الله [ص٥٨، تعليق] ــ سبحانه وتعالى ــ ليس عنده من الدواء إلا القتل. فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول[7]... وقال في وصف الجنة (فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس يفترش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج، ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ، ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الاكراد والنبط»[8].

---

(٣) يراجع نص ابن القارح في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»،دمشق، دار التكوين،٢٠٠٩، ص١١٦ ــ ١١٧.

(٤) كذا في الأصل.

(٥) للتفصيلات، ينظر بحث الأستاذ كراوس الملحق بهذا الكتاب.

(٦) في الأصل: الأخري.

(٧) يراجع نص ابن الجوزي في المنتظم من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص١٥٩.

(٨) يراجع كتابنا السابق، ص١٦٣.

وسيمر بك طرف من أخباره في فصل آخر من هذا الكتاب[9]، وفي رسالة ابن القارح، فلنكتف بهذا القدر، على إيجاز الآن.

(٩) تراجع ص٧٤ من كتاب رسالة الغفران، نشرة كيلاني، في التعليق على (استعط) «أي ادخل السعوط في أنفك لتفيق، والسعوط هو ما يدخل الأنف من مسحوق دقيق التبغ. ولابن الراوندي في هذا المعنى، بيتان آخران أقل شناعة من هذين البيتين، وهما:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

هذا الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقا»

يراجع للتفصيلات بحثنا المنشور في هذا الكتاب في «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، فلاحظ، بعد، ص٢١٦ ــ ٢٥٦، وبوجه خاص ص٢٢٢.

(٣/٢١)

نيبرك، الأستاذ هـ س. :
ـ مقدمة كتاب الانتصار للخياط،
القاهرة ١٩٢٥.

[ص ٣٢]

موضوع الكتاب وسبب تأليفه وترجمة ابن الروندي

لقد كانت المعتزلة في أوج عزهم في أول دولة بني عباس لاسيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، فإن هؤلاء استخدموهم ودعوهم إلى مجالسهم وأكرموهم وفضلوهم على سائر العلماء، وكان [ص٢٣] لأحدهم مكان راسخ عندهم وتأثير مستمر عليهم وهو أحمد بن أبي داود القاضي ثم الوزير الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والبلاغة والمهارة السياسية، فصارت المعتزلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان وأخذوا يستعلون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا وأطلقوا من محنة علماء أهل الحديث ما أطلقوا. ولكن هذا مع كونه الغاية القصوى التي انتهت إليها رياستهم فهو في الحقيقة ابتداء انحدارهم واضمحلال أمرهم، إذ لا فيض إلا وبعده غيض ولا تجاوز للحدود إلا ووراءه التقهقر. فلما توفي الواثق الذي سعى في تفضيلهم كل السعي واستولى على عرشه المتوكل الذي لم ينظر إليهم بعين الرضا والعناية كر خصومهم بعد فرهم وطعنوهم من كل جهة وحملوا عليهم من كل باب فَصُبَّ على رؤوسهم بغض الطرفين أهل السنة

والحديث وأهل الرفض، فلم يبق لهم إلا الذب عن أنفسهم والدفاع عن عرضهم. ويظهر أن مثل هذه التجارب مما دعا عمرو بن بحر الجاحظ أحد رؤسائهم وأعيانهم إلى وضع كتابه الذي سماه «فضيلة المعتزلة» فإن الغرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعد فضائلها فقط بل قصد أيضاً إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو بين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار [ص٢٤] (ص١٠٣ ــ ١٠٤) في ضمن كلام ابن الروندي وكما يلوح من القطع الباقية منه لفظاً أو معنى الواردة في المناقشة بين الخياط وابن الروندي. وكان الطعن في الرافضة من أهم ما كلفت المعتزلة نفسها به منذ ابتداء أمرها، لكنها كانت في ذلك الزمان في غاية الحاجة إلى تجديد هذه المعاركة لإعلاء كلمتها وإظهار حقها. فلا عجب إن رأينا رئيسهم يلتفت إلى مثل هذا المشروع ولم يقع منه بلا قصد. وكان الجاحظ عالماً كبيراً وكاتباً بليغاً مليحاً أديباً، فلا بد وأن يكون كتابه هذا توجهت إليه أبصار الخاصة والعامة وصار له بلا شك نفوذ وتأثير في الرأي العام. فكان من المحتم ظهور ردود عليه من جهة الرافضة. ولقد ظهر جواب ذلك، وهذا الجواب هو كتاب «فضيحة المعتزلة» لأحمد بن يحيى الروندي الذي كان قد انتسب إلى المعتزلة وتعرف بمذاهبهم ثم انتقل إلى الرافضة وصار من أنصارهم.

كتاب «فضيحة المعتزلة» هذا لم يعرف منه فيما قبل إلا اسمه وبعض جمله وعباراته، أما الآن فقد ظهر وتجلى. ذلك أن كتاب الانتصار الذي بين يدينا إنما ألفه الخياط لمجرد الرد عليه فأجاب عن كل فصل فصل منه مدمجاً نصه أو ما يفيد معناه في كلامه، فأبقى منه قطعاً طويلة تكفينا للاطلاع عليه والبحث فيه. ويتبين [ص٢٥] عند ذلك أن كتاب «فضيحة المعتزلة» مخصوص للرد على الجاحظ، ويشهد بذلك نفس اسم الكتاب الذي فيه من الإيماء إلى كتاب الجاحظ ما لا يخفى، ويشهد بذلك أيضاً ما قاله ابن الروندي في (ص١٠٣) من هذا الكتاب فراجعه. وهو من أشد ما حمل به على المعتزلة وأبقاه أثراً في رأي المتأخرين فيهم حتى يومنا هذا، ذلك مع خفة روح مؤلفه وعدم ثباته وتقلبه من مذهب إلى مذهب وإلحاده وطعنه في أركان الإسلام.

ومؤلف كتاب الفضيحة هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي، قال عبد الرحيم العباسي عنه في كتاب معاهد التنصيص (١: ٧٦

من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ هـ): إنه «من أهل مرو الروذ، وراوند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة: قرية من قرى قاسان بالسين المهملة بنواحي أصبهان وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقم. سكن المذكور بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً» وهذا ملخص ما تجده في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١: ٣٨ ــ ٣٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥هـ). أقول: ورد في الكتب القديمة «الراوندي» و«الروندي» والثاني متغلب وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق فحققته.

[ص٢٦]

واذكر هنا حكاية طويلة نقلها صاحب معاهد التنصيص عن كتاب «محاسن خراسان» للبلخي وهو أبو القاسم البلخي الكعبي تلميذ الخياط المتقدم ذكره وهذا نصها (١: ٧٦ ــ ٧٧ من كتاب معاهد التنصيص):

«كان ابن الروندي هذا من المتكلمين ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان في أول أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له. وكان علمه أكثر من عقله فكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ... ومن يقوم لمستور إذا خلعا

وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه له وتنحيتهم إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك.

ومما ألفه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب «الزمرذة» (كذا) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب «الفرند[1]» في الطعن على النبي صلى الله عليه [ص ٢٧]وسلم، وكتاب «اللؤلؤة» في تناهي الحركات، وقد نقض هو أكثرها وغيرها. ولأبي علي الجبائي وغيره ردود عليه كثيرة.

---

(١) في الأصل: الفريد.

فمما قاله في كتاب الزمرذة أنه إنما سماه بالزمرذة لأن من خاصية الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها. فكذلك هذا الكتاب إذا طالعه الخصم ذاب. وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة والازدراء على النبوات المنيفة.

فمما قاله فيه لعنه الله وأبعده: أنا نجد في كلام أكثم بن صيفي شيئاً أحسن من ﴿ إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ﴾ ، وأن الأنبياء كانوا يستعبدون(٢) الناس بالطلاسم. وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنه: «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا. ولقد كذب لعنه الله وأخزاه وجعل النار مستقرة ومثواه، فإن المنجم إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمه ويعرف طالعه لا يقدر أن يتكلم على أحواله ولا يخبره بشيء من متجدداته وخطؤه أكثر من صوابه. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيبات من غير أن يعرف طالعاً أو يسأل [ص٢٨] عن اسم أو نسب، ولم يعهد عنه غير ما ذكر صلى الله عليه وسلم، فبان الفرق.

وقال في كتاب الدامغ: إنَّ الخالق سبحانه وتعالى ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: ﴿مَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾ ثم يقول: ﴿ جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ﴾ وقال في وصف الجنة: (فيها أنها من لبن لم يتغير طعمه) وهو الحليب ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع. وذكر العسل، ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس، يفترش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط. ولعمري لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشۡتَهِيهِ ٱلۡأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلۡأَعۡيُنُ﴾ وعن قوله عز وجل ﴿وَلَحۡمِ طَيۡرٖ مِّمَّا يَشۡتَهُونَ ﴾ ومع ذلك ففيها اللبن والعسل وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسج وهو أفخر ما يلبس.

---

(٢) كذا في الأصل المطبوع وأظن الصحيح «يشعبذون» وهو يطابق ما نقله الخياط عن كتاب الزمرذ في كتابنا هذا (ص٢ ـ ٣) [= الانتصار].

ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتفوه به من الكفر والزندقة والإلحاد لطال الأمر، والاشتغال بغيره أولى. والله تعالى [ص٢٩] منزه سبحانه عما يقول الكافرون والملحدون علواً كبيراً، وكذلك كتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم. اهـ حكاية البلخي نقلاً عن معاهد التنصيص.

ثم وردت نبذة أخرى من حكاية البلخي في قطعة من كتاب الفهرست مطبوعة في الجزء الرابع من المجلة النمساوية في معرفة الشرق (W Z K M) التي لا تزال تظهر في (فينا) وترى ترجمة ابن الروندي في (ص٢٢٣) منه ويرد في كتاب الفهرست بعض ما ورد في معاهد التنصيص واختصر صاحب الفهرست في بعض وزاد بعض أشياء لا توجد في معاهد التنصيص، فالظاهر أن كل واحدة من الروايتين مختصرة من مصدر واحد. ومما زاد صاحب الفهرست بعض أخبار عن كتبه فسأذكرها فيما بعد، ويصرح بأن كنية البلخي المنقول عنه الرواية هي أبو القاسم، فهذا دليل قاطع على أن البلخي هو أبو القاسم الكعبي تلميذ الخياط.

وقال ابن المرتضى في كتابه المذكور (ص٥٣) ما نصه:

وكان ابن الراوندي المخذول من أهل هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف [ص٣٠] كتاب «التاج» في الرد على الموحدين، و[كتاب] «عبث الحكمة»[٣] في تقوية القول بالاثنين، و«الدامغ» في الرد على القرآن، و«الفرند[٤]» في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمرذ، والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو علي [الجبائي] والخياط والزبيري، ونقض أبو هاشم كتاب الفرند[٢]. وصنف [ابن الروندي] كتاباً سماه «فضائح المعتزلة» فنقضه أبو الحسين [الخياط] ويسمى النقض «الانتصار[٥]». قال القاضي: ويقال: إنَّه تاب في آخر عمره. قال الحاكم: لكني رأيت عن أبي الحسين إنكار ذلك.

---

(٣) في الأصل المطبوع: «بعث» والصحيح ما ورد في كتاب الفهرست (ص١٧٧ تحت ترجمة أبي سهل النوبختي) وسأبحث عنه.

(٤) في الأصل: الفريد.

(٥) وهو كتابنا هذا [= كتاب الانتصار].

وكنية ابن الروندي أبو الحسين واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، فقيل: فاقة لحقته، وقيل: تمنى رياسة ما نالها، فارتد وألحد. فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد وصنف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل. قيل: وصنف «الإمامة» للرافضة وأخذ منهم ثلاثين ديناراً. ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب [ص٣١] ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقيل: مات في بيته. اهـ حكاية ابن المرتضى.

وأما «القاضي» الذي حكى عنه توبة ابن الروندي فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبين أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الروندي عن الكعبي. وأما ما نقله ابن المرتضى عن الحاكم عن الخياط من عدم توبتهِ فهو مطابق لما يفهم من كتاب الانتصار (راجع ص٨٨). وأما ما جرى بينه وبين المعتزلة فإن حكاية ابن المرتضى أقرب ما يكون إلى ما نجده في كتاب الانتصار، راجع مثلاً (ص١٠٢) حيث قال: «فكانت هي [أي المعتزلة] أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي طريداً وحيداً فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرب إليهم بالكذب على المعتزلة». ويكثر ذكر مناسباته للمعتزلة في كتاب الانتصار كما سترى عند مراجعة الفهرس تحت اسم «ابن الروندي». وأما آخر أمره فهي مسألة مشكلة نؤجل البحث عنها، والآن سأورد بعض أخبار أخرى عن كتبه وحالاته.

قال ابن خلكان في وفيات الأعيان: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام [ص٣٢] وكان من الفضلاء في عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرذ، وكتاب القصب (كذا) وغير ذلك، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبه».

فهذه كتبه التي عندنا بها معرفة الآن، ونبتدئ بالكتب التي صفنها في زمان صحبته للمعتزلة، أو كما قال البلخي في قطعة الفهرست: «التي من كتب صلاحه»:

(١) كتاب الأسماء والأحكام، ذكره البلخي في القطعة.

(٢) كتاب الابتداء والإعادة، ذكره البلخي في القطعة.

(٣) كتاب خلق القرآن، ذكره البلخي في القطعة وورد ذكره في موضع آخر من الفهرست (ص ٣٨).

(٤) كتاب البقاء والفناء، ذكره البلخي في القطعة.

(٥) كتاب لا شيء إلا موجود، ذكره البلخي في القطعة.

(٦) كتاب الطبائع، وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو على وفق مذهب معمر (راجع ص٥٦ من كتابنا) فيظهر أنه ألفه وهو معتزلي.

[ص ٣٣]

(٧) كتاب اللؤلؤة في تناهي الحركات، ذكره البلخي في معاهد التنصيص فقط، فلعله أيضاً من «كتب صلاحه» إذ كانت مسألة تناهي الحركات مناقش فيها كثيراً في مجالس المعتزلة وكان أبو الهذيل العلاف هو الذي أنشأها.

ثم جرى بينه وبين المعتزلة ما جرى، وبعد فراقه لهم ألف الكتب الآتية:

(٨) كتاب الإمامة وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو الكتاب الذي تقرب به إلى الرافضة بعد الفراق. وذكره البلخي في القطعة وعده من «كتب صلاحه» وينقص من كلامه شيء هنا فلا ندري ماذا قال فيه، ويجوز أن يكون ذلك خطأ منه، ويجوز أن يكون كتاب آخر.

(٩) كتاب فضيحة المعتزلة الذي رد عليه الخياط في كتاب الانتصار، وهو مذكور عند ابن المرتضى وابن خلكان ويذكر أيضاً في كشف الظنون (٤: ٤٤٦ من طبعة ليبسيك) ويسمى هنالك «فضائح المعتزلة».

(١٠) كتاب القضيب، قال البلخي في القطعة: «كتاب القضيب الذهب وهو الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، تعالى الله وجلت [ص٣٤] عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً». والقول المذكور مأخوذ من مذهب هشام بن الحكم كما سترى في كتاب الانتصار (راجع الفهرس تحت «هشام بن

الحكم »). ويذكر هذا الكتاب في كشف الظنون أيضاً (٥: ١٣٧)، وذكره ابن خلكان ويسميه « كتاب القصب ».

(١١) كتاب التاج، ورد ذكره في كتابنا ويشار إلى بعض ما تضمنه (راجع الفهرس)، وذكره أيضاً البلخي في معاهد التنصيص وابن المرتضى وابن خلكان وصاحب كشف الظنون (٥: ٦٠)، ونقضه أبو سهل النوبختي بكتاب السبك (راجع كتاب الفهرست ص١٧٧).

(١٢) كتاب التعديل والتجوير، قال فيه: إنَّ من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وأن من خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه غير حكيم وغير ذلك كما ترى في كتابنا (ص٢). ولا شك في أن هذا الكتاب هو المراد بكتاب «عبث الحكمة» له الذي رد عليه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص١٧٧) إذ هذا الاسم لعمري مطابق لموضوعه. وذكر البلخي في القطعة كتاباً يسميه «نعت الحكمة صفة القديم تعالى وجل اسمه ب ص٣٥] في تكليف خلقه أمره ونهيه» واعترف ناشر القطعة بأن هذا الكتاب هو الكتاب المذكور في الفهرست (ص١٧٧) بعينه. ويخطئ من سماه «عبث الحكمة» وأنا على خلاف ذلك، ولا أشك في أن الوارد في القطعة خطأ صوابه: «كتاب عبث الحكمة سفه [فيه] القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه». وإذا كان كذلك فالكتاب مذكور عند ابن المرتضى أيضاً واسمه محرف كما تقدم. قال البلخي في القطعة: نقضه عليه الخياط.

(١٣) كتاب الزمرذ، وهو مذكور في كتابنا مع إشارة إلى موضوعه وعند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، ونقل البلخي شيئاً منه تجده في معاهد التنصيص. وقال في القطعة: نقضه على نفسه ونقضه الخياط.

(١٤) كتاب الفرند[٦] وهو مذكور عند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، وهو في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم. ورد عليه أبو هاشم كما قال ابن المرتضى، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط.

---

(٦) يسمى في الكتب المطبوعة كلها «الفريد» وصححه ناشر قطعة الفهرست والتصحيح جميل، والفرند هو وشي السيف أو السيف نفسه.

[ص ٣٦]

(١٥) كتاب الدامغ في الرد على القرآن، ذكره البخلي وابن المرتضى ونقل منه البلخي، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط وأبو علي الجبائي ونقضه هو على نفسه. وقال الجبائي: إنه وضع هذا الكتاب لليهود لما طلبه السلطان فهرب إليهم، ثم مات بعد ذلك بقليل، وسأورد النص فيما بعد.

(١٦) كتاب البصيرة، ذكره أبو العباس الطبري كما سيأتي وقال: إنَّه صنفه لليهود رداً على الإسلام.

(١٧) كتاب في التوحيد، ذكره الخياط في كتابنا (ص١٣) وقال: أنه ألفه متجملاً به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه.

(١٨) كتاب الزينة، وهو مذكور في كشف الظنون (٥: ٩٢).

(١٩) كتاب اجتهاد الرأي، نقضه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص١٧٧).

ورد على ابن الروندي الإمام الأشعري أيضاً بكتاب يذكر في كشف الظنون (٣: ٣٥٤).

ثم نورد بعض أخبار عن عمره وأخلاقه وأمواله.

[ص٣٧]

قال القاضي أبو علي التنوخي: كان أبو الحسين بن الروندي يلازم أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك قال: «إنما أريد أن أعرف مذاهبهم». ثم إنه كاشف وناظر. ويقال: أن أباه كان يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا!» ويقال: أن أبا الحسين قال لليهود: قولوا: «أن موسى قال: لا نبي بعدي!» اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

وذكر أبو العباس الطبري أن ابن الروندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامِرا، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

واجتمع ابن الروندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد فقال له: «يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟» فقال له: «أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاوته؟» قال: [ص٣٨] «لا والله!» قال: «قد كفيتني، فانصرف حيث شئت!» اهـ. نقلاً عن معاهد التنصيص.

ومن شعره:

محن الزمان كثيرة لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد

ملك الأكارم فاسترق رقابهم وتراه رقا في يد الأوغاد

ومنه، وقيل: أنشده لغيره

أليس عجيباً بأن امرءاً لطيف الخصام دقيق الكلم

يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

ولقد سرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث ورقات. كذا في معاهد التنصيص.

وننتقل الآن إلى بحث آخر وهو البحث عن آخر أمره وتاريخ موته وهي مسألة ملتبسة مشتبكة غامضة إذ اختلف المخبرون فيها اختلافاً بعيداً. فسنسرد ما ورد فيها خبراً خبراً حتى يمكننا الاطلاع عليها، وعسى أن نصل إلى الصواب أو بالأقل إلى ظن بالصواب.

قال المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٧) بعد ذكر موت أبي عيسى الوراق وكان ذلك في سنة ٢٤٧هـ: «وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي برحبة مالك بن [ص٣٩] طوق، وقيل، ببغداد، سنة ٢٤٥هـ. وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً» نقل هذا ابن خلكان أيضاً.

وقال ابن خلكان: «وذكر في البستان أنه توفي سنة ٢٥٠هـ والله أعلم، رحمه الله تعالى».

وعلى هذا كان ابن الرونذي معاصراً لأبي عيسى الوراق ومات بعده بقليل. ويفهم ذلك أيضاً مما حكي في معاهد التنصيص عن أبي علي الجبائي، وهذا نصه:

«ذكر أبو علي الجبائي أن السلطان طلب ابن الرونذي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الرونذي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى القرآن الكريم، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات».

ويؤيد ذلك ما ورد في معاهد التنصيص عن طريق آخر وهو:

«وذكر أبو الوفاء بن عقيل أن بعض السلاطين طلبه وأنه هلك وله ست وثلاثون سنة مع ما انتهى إليه من المخازي». والأخبار كلها تدل على أن ولادته كانت فيما بين ٢٠٥ إلى ٢١٥هـ فكان [ص٤٠] موته على قول ابن عقيل في وسط القرن الثالث أي في الزمن الذي مات فيه أبو عيسى الوراق.

ثم جاء في معاهد التنصيص خبر آخر يخالف الذي تقدم كل الخلاف: «ويقال: أنه عاش أكثر من ثمانين سنة... وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ٢٩٨هـ».

ثم قيل مرة بعد أخرى في كشف الظنون عند ذكر ابن الرونذي: أنه مات سنة ٣٠١هـ (٤: ٤٤٦ و٥: ٦٠ و٩٢ و١٣٧).

فعندنا الآن قولان: أحدهما أنه مات حول ٢٥٠هـ والثاني أنه مات حوالي ٣٠٠هـ. وبينهما بون شاسع لا جسر عليه للعبور، واختلاف واسع لا قطع معه. فترجع المسألة إلى البحث عن الأخبار والسعي في الحصول على الإشارة من كتاب الانتصار، ووجدت عند ذلك ما يرجح القول الثاني وهو قول ابن النجار وآخرين. وهاهو:

(١) إن صح أن ابن الرونذي اجتمع مع أبي علي الجبائي فلا بد وأن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع، ويستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠هـ إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ.

(٢) عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكعبي.

[ص٤١]

(٣) ثبت من كتاب الانتصار أن ابن الروندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص٦١ وص١٠٢ ــ ١٠٣)، وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الروندي حول سنة ٢٥٠هـ أي قبل الجاحظ بقليل. أي في زمان أهل الطبقة السابعة؟

وعلى فرض صحة القول الثاني فتبقى علينا مشكلات لا سبيل إلى حلها وسأذكرها:

(١) كيف يمكن أن يكون المسعودي قد أخطأ هذا الخطأ الظاهر وقد كان هو نفسه من الشيعة وعاش في النصف الأول من القرن الرابع؟

(٢) كيف يمكن أن يكون ابن الروندي قد عاصر الجبائي واجتمع معه ومع ذلك فقد أخبر عنه الجبائي أنه مات بعد موت أبي عيسى الوراق بقليل؟ فإن صح ما حكى به في موته بطلت حكاية اجتماعه معه، وإن صح اجتماعه معه بطلت حكايته عن موته. ثم إن بطلت حكايته عن موته فإما أن يكون الخبر مصنوعاً عن الجبائي لم يخبر به قط، وإما أن يكون الجبائي كاذباً. فإن كان الأول فالأمر ظاهر، ومع ذلك فاتفاقه مع خبر مؤرخ قديم مثل المسعودي [ص٤٢] مدهش. وإن كان الثاني فكيف كذب مثل هذا الكذب الذي هو غير معقول؟ إذ لو فرضنا أن زيداً كان معاصراً لعمرو ثم حاول أن يكذب على عمرو بعد موته بقليل فما الفائدة في زعم زيد أن عمراً مات من خمسين سنة وكل واحد يعرف أنه مات من شهر أو سنة أو سنتين؟ وهذا مما يضعف القول ببطلان الحكاية ويؤيدها. ثم أشير إلى شيء آخر وهو أن خبر الجبائي لا موافقة بينه وبين الأخبار الأخرى عن محنة ابن الروندي بعد ظهور إلحاده. قال الجبائي: طلبه السلطان فهرب إلى ابن لاوي اليهودي ووضع له كتاب الدامغ ثم مات بعد أيام. ثم قال البلخي: إنَّ أكثر كتبه ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك. ثم قال أبو العباس الطبري: بل ألف كتاب البصيرة لليهود، ويظهر أن ذلك لم يكن في آخر عمره البتة. ثم قال ابن عقيل: طلبه بعض السلاطين ثم هلك عن ست وثلاثين سنة. ثم قال ابن المرتضى: لما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في

أمره واستعانوا بالسلطان على قتله ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ثم زاد: وقيل: مات في بيته، فيظهر أن هذه الزيادة ليست من الحكاية الأصلية، وحينئذ فلا يلزم البتة أن ننسبها إلى آخر أمره بل هي صريحة بأن ذلك حدث عند ظهور ما ظهر منه، أي في ابتداء إلحاده. وهذا يوافقه ما ذكره [ص٤٣] الخياط في كتابنا (ص١٣): «لقد ألف هذا الماجن كتاباً في التوحيد يتجمل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه» فيشير ذلك أيضاً إلى ابتداء إلحاده. والقول بأن المعتزلة سعت في قتله عند ظهور أمره واشتهار كفره أصرح وأرجح بكثير من حكاية الجبائي. وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون الجبائي خلط وأخطأ في حكايته لمجرد بعده عن ابن الروندي زماناً وعصراً، ولغموض أحواله والتباس أمره عليه، فيؤيد ذلك قوله بأن ابن الروندي مات في زمن أبي عيسى الوراق، أي حول سنة ٢٥٠هـ. فلكل واحد من القولين سند، لكن القول الثاني وهو أن ابن الروندي مات سنة ٢٩٨هـ أو ٣٠١هـ عندي أوضح وأسهل وأبدر إلى الفهم، والله أعلم.

ومع هذا الاختلاف البعيد فاتفقوا جميعاً على أنه ولد فيما بين ٢٠٥هـ إلى ٢١٥هـ. فإن من قال بأنه مات سنة ٢٤٥هـ قال: إنه انتهى من عمره إلى أربعين سنة، ثم قال بعضهم: إنه انتهى إلى أكثر من ثمانين، فإذا حققنا القول بأنه مات سنة ٢٩٨هـ فيفضي بنا ذلك إلى أنه ولد في الزمان المذكور أيضاً.

ولقد كان لكتاب فضيحة المعتزلة تأثير واسع بعيد في الإسلام وبقي صداه إلى زماننا هذا، فإنه قد اقتبس منه معظم أعداء المعتزلة [ص٤٤] من أي مذهب كانوا لاسيما أهل السنة والحديث مع كفر مؤلفه ورغبتهم الشديدة عن الرافضة، لأن المعتزلة كانت من أبغض الناس إليهم، ولا ترى في الدنيا خصمين إلا ويجتمعان للورود على عدو يقاتلهما معاً. ودليل ذلك أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين، وسنشير في التعليقات إلى بعض مواضع تقطع بوقوف البغدادي على كتاب فضيحة المعتزلة. ثم ألف هو نفسه كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة» (راجع كشف الظنون ٤: ٤٤٦) ولم يبق منه إلا اسمه، لكن هذا الاسم فيه إيماء ظاهر إلى

مأخذه. وترى في وصف ابن خلكان لابن الروندي من الاحترام وحسن الظن به ما لا يخفى.

وأما الشهرستاني فقد ورد في كتاب الملل والنِّحل ما يدل على معرفته بكتاب «فضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضع ونقل عنه أشياء تجد بعضها في كتاب الانتصار وهي:

(١) ص٤٢ من كتاب الملل والنحل: «قال ابن الروندي: إنهما (أي فضل الحدثي وأحمد بن حائط) كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم وهو الباري تعالى، والثاني محدث وهو المسيح ـ عليه السلام ـ لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ وكذبه [ص٤٥] الكعبي في رواية الحدثي خاصة لحسن اعتقاده فيه» يقابل ذلك ص١٥٢ من كتاب الانتصار، والظاهر أن الخياط قد اختصر الحكاية.

(٢) ص٥٠ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن ثمامة) أنه قال: العالم فعله[٧] الله تعالى بطباعه» يقابل ذلك في صفحة ٢٢ من كتاب الانتصار.

(٣) ص٥٣ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن الجاحظ) أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً» وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب فضيحة المعتزلة.

(٤) ص١٤١ منه: «حكى ابن الروندي عن هشام [بن الحكم] أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه ولولا ذاك لما دلت عليه» لم يرد في كتاب الانتصار، ولعله ليس من كتاب فضيحة المعتزلة.

ومع ذلك فلم يبين الشهرستاني كلامه في المعتزلة عن كتاب ابن الروندي كما بنى البغدادي كلامه فيهم عليه، وورد في كتابه أشياء كثيرة [ص٤٦] عن المعتزلة لا يقابلها في كتاب ابن الروندي وكتاب البغدادي شيء، أو وردت بنص آخر يدل على مأخذ غير مآخذهما.

---

(٧) في الأصل: فعل.

خياطة، سليم:
ـ ابن الراوندي، فذلكة عنه.
مجلة المقتطف، (القاهرة ١٩٣١) ،
جـ ٤، م ٧٨.
[ص٤٥٢]

ابن الروانديّ[١]

فذلكة عنه

« ولم يزل الإلحاد في بني آدم على ممر الدهور »

أبو العلاء

« زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندي، وأبو حيان، وأبو العلاء »

الحافظ بن الجوزي

ولد أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، فيما بين السنة ٢٠٥هـ و٢١٥هـ. أما موته فمختلف في تاريخه جداً. والضبط

(١) لخص هذا المقال من درس وضعه كاتبه الفاضل عن ابن الراوندي، وهو يمده للنشر [ولم ينشر الأصل فيما بين أيدينا من المراجع المطبوعة].

الذي يبدو أقرب إلى المعقول من سواه هو أنه توفي في أثناء الفترة الممتدة بين سنتي ٢٩٨ و٣٠١هـ.[٢]. وهو في الأصل من أهل مرو الروذ، وينتسب إلى قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان تقع في جنوب فارس وشمالي شط العرب. لسنا نعلم عن نشأته الأولى شيئاً، غير أن المشهور عنه أنه ما عتم أن شب حتى ترك كورته ونزح إلى بغداد، دار السلام ومدينة عجائب الزمان التي جمعت بين طرائف العالم الإسلامي كلها. هذا ما أخبرنا به عبد الرحيم العباسي في كتابه «معاهد التنصيص» [٣].

نترك، إذن، طفولة ابن الراوندي ونشأته الأولى آسفين لجهلنا إياهما، إذ إن الباحث يهتدي إلى الرجل بالطفل، ونطفر رأساً إلى تلك الحقائق الجافة والروايات الضعيفة، المضطربة، المبثوثة في ما بقي لنا من المؤلفات التي خزنت في بطونها شيئاً من تاريخ الفكر العربي.

إن كل ما نعرفه عن أسرة ابن الراوندي هو أنها من أصل يهودي، وأن أباه كان يدين باليهودية ثم أسلم، واليهود شعب لم يعرفه التاريخ إلا بعباقرته (!). ونعلم كذلك أنه كان لصاحبنا أخ وعم معتزليان استناداً إلى ما ورد في كتاب «الانتصار»[٤] تأليف أبي الحسين الخياط حيث قال: «وكما أن عم صاحب الكتاب (يقصد بصاحب الكتاب ابن الراوندي) وأخاه معتزليان إلخ....».

ويظهر أن أباه، يحيى بن إسحق، كانت قد انغرست فيه بذرة من الثورة وحب الشغب [ص٤٥٣] فأورثها ابنه. فقد روي أنه كان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين بشأن صاحبنا: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا!» فكأني بعد هذا الحديث أرى يحيى أبا أحمد الراوندي قد انشق لأمر ما على أهل طائفته فأخذ يثير عليهم عجاج الجدل

(٢) اتفق مؤلفو الراوندي على أنه ولد فيما بين سنتي ٢٠٥ ــ ٢١٥هـ. أما وفاته فمن قائل أنها وقعت سنة ٢٥٠ وله من العمر ما يدور حول الأربعين. ومن قائل أنه قبض حوالي سنة ٣٠٠ وعمره نيف وثمانون. ونحن نرجح مع الدكتور نيبرج المستشرق الأسوجي أنه توفي فيما بين سنتي ٢٩٨ ــ ٣٠١هـ.

(٣) جزء١ ــ ص٧٦ طبعة بولاق.

(٤) الانتصار ص١٩٤ ــ طبع دار الكتب المصرية بعناية الدكتور نيبرج.

والمشاغبة كما كان ابنه يفعل فيما بعد، فإذا لم يتم له ما أراد انقلب مسلماً نكاية في بني دينه اليهود!

لا تذكر كتب التراجم شيئاً البتة عن ابن الراوندي قبل زمن اعتزاله. ولذلك نبتدئ بحديثنا عنه من ذياك الحين. أما متى اعتزل، فمسألة يحفها الغموض. وكيف وعلى من درس أصول الاعتزال؟ فإن هذا في الغموض صنو ذاك. ولكننا نرجح أن الزمان الذي كان فيه ابن الراوندي من أتباع المذهب الاعتزالي يمتد من تاريخ مجهول في شبابه، من الثامنة عشرة أو الشعرين مثلاً إلى الخامسة والعشرين من سنيه كحد أقصى. إذن فلنرافق صاحبنا في سفرة حياته من مرحلة الاعتزال، ولا ريب أننا تاركوه في الجحيم!

حذق ابن الراوندي أساليب المعتزلة في الكلام وتفنن في الاقتباس عنهم، والاختراع على أصولهم، حتى فاق أقطابهم في صناعتهم وهو لم يقطع بعد مرحلة الشباب الأولى. وقد بلغت به القدرة في الكلام، والاتساع في علوم الاعتزال أن شهد فيه كبير من علمائهم هو أبو القاسم البلخي الكعبي في كتابه «محاسن خراسان» هذه الشهادة الطيبة: «كان ابن الراوندي هذا من المتكلمين، ولم يكن في نظرائه في زمانِه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. وكان علمه أكثر من عقله...». ثم يقول البلخي عنه بعد هذا الكلام: وكان في أول أمره حسن السيرة، حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له.

ويقول عبد الرحمن (كذا!) العباسي في كتاب «معاهد التنصيص»: وكان (أي ابن الراوندي) من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً.

ويقول أحمد بن يحيى المرتضي في مؤلفه «المنية والأمل» المطبوع في حيدر آباد سنة ١٣١٦هـ. «وكان ابن الراوندي المخذول من هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين، وأظهر الإلحاد والزندقة، وطردته المعتزلة، فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام..».

ويقول أبو الحسين الخياط في « الانتصار » « ... فلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق، فنفته المعتزلة

وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك لما ألحدت في دينك، وخلطت في مذهبك، ونصرت الدهرية في كتبك... ».

ها إنَّا قد سقنا إليك أربعة نصوص مقتضبة لأربع من القدماء عنوا بابن الراوندي ما بين [ص٤٥٤] ترجمة ونقض وهجاء. وفي هذه النصوص الأربعة تجد سيرته هيكلاً عظمياً، ينقصه، حتى يصير إنساناً سوياً، اللحم والدم والأصفران.

يجب أن يحتفظ دارس ابن الراوندي، قبل خوضه في موضوعه بحقيقة عنه بارزة، ليس في وسع إنسان إنكارها عليه. تلك الحقيقة هي سعة علم صاحبنا. إنَّ أبلغ صورة نقدر أن نثبتها له هي التي يمثلها «انسيكلو بيديست» اغترف من كل علم نصيباً وفيراً. لقد ظهر واضحاً من النصوص التي أوردناها فوق أن علم ابن الراوندي كان عظيماً، وسيع الأفق، حتى شهد له بذلك مخالفوه، في الرأي والعقيدة. ومن قرأ كتاب الانتصار، وقد وضعه أبو الحسين الخياط المعتزلي بمثابة نقض لكتاب «فضيحة المعتزلة» الذي نشره ابن الراوندي منتصراً فيه للرافضة، يعرف منه مقدرة صاحبنا ومبلغ علمه وذكائه. نعم ليس لدينا اليوم مؤلف واحد لابن الراوندي مع أن ابن خلكان حسب له في كتابه «وفيات الأعيان» مائة وأربعة عشر تصنيفاً، ولكن يكفي لأن تقتنع بغزارة اطلاعه، وقوة عارضته في الجدل، وتدفقه في إيراد الحجة، أن نلقي بنظرنا على بعض فقرات له في كتابه «فضيحة المعتزلة» أوردها ابن الخياط في «الانتصار» بقصد الرد عليها وانتقاضِها من وجهة نظر معتزلي متعصب لاعتزاله.

لقد كان ابن الراوندي ملحداً في شبابه ولكنه كان أعرف بإعجاز القرآن وسحره من أكثر المؤمنين. ولقد كان عدواً للمعتزلة بعدما هجرهم وحاربهم على أنه كان في حربه لهم أفهم لنظريات الاعتزال ومبادئه وأعمق إدراكاً لعلوم الكلام من المعتزلة أنفسهم. ويكفي أن يقول عنه البلخي أنه لم يكون في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله. وجاء في «وفيات الأعيان». أن له مقالة في الكلام، وكان من الفضلاء في عصره وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. و أورد صاحب «الفهرست» هذه القصة (ولم أجدها في غير هذا الكتاب) قال: وحكى أبو الحسين

الراوندي، قال: مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ «ولله ميزاب السموات والأرض» فقلت: وما يعني «ميزاب السموات والأرض؟» قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ يا هذا! إنما هو «ميراث السموات والأرض» فقال: اللهم غفراً! أنا من أربعين سنة أقرأها، وهي في مصحفي، هكذا!.

وبينما كان هذا من أمر صاحبنا، ملحد يصحح قراءة مؤمن، إذا نحن نشيمه في الوقت نفسه بصنف معارضاته للقرآن الكريم ونقائضه على الأنبياء والكتب المنزلة. جاء في معاهد التنصيص: أنه قد اجتمع ابن الراوندي، وأبو علي الجبائي، يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا [ص٤٥٥] علي! ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟ فقال له: أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك. ولكني أحاكمك إلى نفسك: فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً، ونظماً كنظمه، وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله! قال: قد كفيتني فانصرف حيث شئت!».

بلى، لقد كان ابن الراوندي محيطاً بجماع علوم عصره وفلسفاته وأديانه. وضع كتاباً لليهود يرد فيه على المسلمين. ثم رامَ نقضه بنفسه فلم يفعل لسبب سيأتي ذكره. وضع «الإمامة» للرافضة لقاء ثلاثين ديناراً وكتبا غيره في الطعن على التوحيد وأهله، لكن نقضها بنفسه إذ وضع كتاباً صنفه لأهل التوحيد. ولقد أتينا بنبذة عن مبلغ علمه في الاعتزال ولكنه وضع الكتب عليها يحقرها، وينحت فيها من أثلتها، واستخرج الحجج عليها من علومها وأساليبها في الجدل وصياغة البرهان. وصنف الكتب ضد الأنبياء جميعاً، وعارض نظم القرآن بنظم من صنعه. ووضع التآليف للرافضة ضد أهل السنة والاعتزال، وللسنة ضد الآخرين، وفي أول نشأته، للاعتزال ضد المذاهب جميعاً! وعارض كتبه بنفسه، فما كان ينشر الكتاب في غاية من غاياته ويصل إليها حتى يرمي إلى الناس بنقض لما ورد في ذلك الكتاب. ويظهر أنه كان في الغالب موفقاً في الحصول على بغيته، يصل إليها بسهولة عجيبة. ذكر أبو العباس الطبري «إن ابن الراوندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال، حتى أنه صنف لليهود كتاب «البصيرة» رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامِرا، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض!.. » (نقلاً عن معاهد التنصيص).

وكان كل كتاب ينشره يثير دوياً بعيداً في الأوساط الدينية والفلسفية فلا يلبث أن يذيع حتى يسرع بعض الكتاب في نقضه، والبعض في امتداحه، إذ إن ابن الراوندي كانت طريقته في حياته المذهبية التلاعب بالفرق والملل وبأهل كل منها يمدح اليوم مذهباً ويحقر آخر، فيحمى وطيس القتال بين أهل المذهبين حتى لينسونه لشدة ما يستولي عليهم من الحدة وسورة النضال. ثم لا يمر زمن حتى ينقض كتابه بنفسه فيطري ما هجا، ويهجو ما أطرى، ويصغر ما عظم، ويعظم ما صغر، فلا يزال القتال مستمراً بين أهل الملتين وهم مدفوعون بكتابات صاحبنا وحججه التي يؤلبها جميعاً تارة في هذا الجانب من الموضوع وتارة في الجانب الآخر. جاء في الفهرست: ومما ألف (صاحبنا) من الكتب الملعونة... كتاب يطعن فيه على نظم القرآن، نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي وسهل بن نوبخت، ونقضهه هو على نفسه!» فتأمل... لا شك في أن جميع هذا يدل على أن ابن الراوندي كان من أفذاذ عصره علماً بل من أعلم العصور كما أنه يعد من أقطاب المشاغبين والخارجين.

[ص ٤٥٦]

أخذ صاحبنا في أيام شبابه يلازم أهل الإلحاد. فإذا عوتب في ذلك احتج لعمله قائلاً: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم!. وهذا الجواب لعمري حجة قاطعة إذ هو من قبيل: تعلم السحر ولا تعمل به. ولكنه ليس بالحجة القانعة. ولقد أخذت الشبهات تنسل إلى قلوب أصحابه القدماء من المعتزلة ومما كانوا ذوي دين جميل، وسيرة قويمة، من حين هذه الملازمة ومثل هذا الجواب. ويظهر من هذا أن صاحبنا كان له رفقاء يشاركونه في آرائه، وأنه كان من عادتهم أن يجتمعوا إلى بعضهم فيدلون بأفكارهم، ونتيجة اطلاعهم، ويجدلون ويتناقشون في أمور ما كانت الجمعية لتسمح ببحثها والجدل في أمرها. قال صاحب الانتصار (ص١٠٣): وهذا القول كان لقوله الخبيث (صاحبنا) في آخر صحبته للمعتزلة. وصحبه على ذلك أحداث، فكلهم أظهر إلحاده وانكشف كفره... ».

ولقد كان ابن الراوندي، كما يفهم من النصوص القديمة تلميذاً وصديقاً لأبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وغيرهما من مشهوري ملاحدة ذلك الزمان الذين تستروا بالرفض اتقاء لشرور المعتزلة وأهل السنة ومحاربة لهم قال ابن الخياط في الانتصار (ص٩٧): قد كان تعرضنا لنقض كتاب ساقط مثلك (يخاطب صاحبنا) ضرباً من العناء.

ولكنا قد نقضنا على أستاذيك، أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق مع خساستهما وضعتهما، فليس بمستكثر أن ننقض على من قاربهما من اتباعهما» وقال أيضاً (ص١٤٩) يخاطبه «وكما فعلت (أي المعتزلة) بأخيك أبي عيسى لما قال بالمنانية...».

ألحد ابن الراوندي فأخذ يخرج للناس كتب الإلحاد بالعشرات. ولكن البحث العلمي حظه سيء، إذ لم يصلنا من هذه الكتب مؤلف واحد، بل إنه لم يبق لنا من جميعها التي بلغت ــ على حساب ابن خلكان ــ المائة والأربعة عشر كتاباً سوى عبارات متقطعة مبثوثة هنا وهناك في كتب التراجم العتيقة والرادين عليه. وكان قد صنف كتاباً للرافضة رداً على «فضيلة المعتزلة» الذي ألفه الأديب العربي الكبير، الجاحظ، ليبث به الدعوة إلى الاعتزال وقد كان من رؤسائه، فسماه «فضيحة المعتزلة» فوصلتنا من هذا المؤلف قطع مبعثرة في كتاب «الانتصار» الذي صنفه أبو الحسين الخياط رداً بدوره على «فضيحة المعتزلة» وهي تدل على ما بلغ إليه تفكيره من عمق وعلمه من غزارة، وشكه من استهانة ومجونه من تلاعب بالفرق والشيع والأديان تلاعباً مزرياً بها وبأهلها محطاً من شأنهم وشأنها.

كم يلذ لي التحدث عن صاحبي هذا! أنها لساعة من سحر تلك التي أقعد فيها إلى مكتبي وأمامي «علبة» لفافاتي الفاتنة لأتحدث إلى نفسي أو إلى قارئي بخبره. ولكني قد رأيت القلم قد جمع في هذه الفذلكة فأطال وأنا لا أريدها أن تكون أكثر من إمرار نظر والتقاط [ص٤٥٧] بعض الحوادث من صفحات الرسالة التي وضعتها عليه. ها قد وصلت في مقالي إلى ابتداء الأمر بإلحاد صاحبنا ولست أدري كيف أنتهي وماذا أختار من الكلام والكلام كثير. ولكني أراني مرغماً على الانتهاء هنا أو بعد هنا بقليل، إذ أريد قبل أن نسدل الستار أن أسوق إلى القارئ بعض أقوال صاحبنا المأثورة عنه علها تساعد على فهم هذه النفس الغريبة الشاذة وعلى تصورها. قال البلخي: «... ومما ألفه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتج فيه على قدم العالم وكتاب «الزمرذة» يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي (ص) وكتاب «اللؤلؤة» في تناهي الحركات... »

«فمما قاله في كتاب «الزمرذة» أنه إنما سَّماه بالزمرذة لأن من خاصة الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها!.. فكذلك هذا الكتاب إذا طالعه الخصم ذاب! وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة، والازدراء على النبوات المنيفة. فمما قاله فيه ــ لعنه الله وأبعده! ــ إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي (الحكيم الجاهلي المعروف) شيئاً أحسن من «إنا أعطيناك الكوثر»!!.. وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنه ـ «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا!» وكان يقول: إن الأنبياء يشعبذون الناس بالطلاسم!

«وقال في كتاب «الدامغ»: إنَّ الخالق، سبحانه وتعالى، ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾... وقال في وصف الجنة ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ وهو الحليب ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع. وذكر العسل ولا يطلب صرفاً، والزنجبيل وليس من لذيذ الأشربة، والسندس يفترش ولا يلبس، وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط!... معاهد التنصيص نقلاً عن البلخي.

جاء في الصفحة الثانية من كتاب الانتصار بقلم أبي الحسين الخياط الكلام التالي:

« . ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب (يقصد الراوندي صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي يرد عليه ابن الخياط) المعتزلة، والكذب عليها، ورميها بما ليس من قولها، وقد ألف عدة كتب في تثبيت الإلحاد، وإبطال التوحيد، وجحد الرسالة، وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهادين. وهي كتب مشهورة معروفة، فمنها كتاب يعرف بكتاب «التاج» أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه، وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر، [ص٤٥٨] ولا في الفعل دلالة على فاعل، وإن العالم بما فيه و... قمره وجميع نجومه قديم لم يزل لا صانع له ولا مدبر، ولا محدث له ولا

خالق، وإن من ثبت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء فقد أحال وناقض. ومنها كتاب يعرف بكتاب «التعديل والتجوير» (ويسميه صاحب الفهرست بكتاب «عبث الحكمة») زعم فيه أنه من أمراض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم، وأنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه وأنه من خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد... غير حكيم ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب!.. ومنها كتاب يعرف بكتاب «الزمرذ» ذكر فيه آيات الأنبياء، عليهم السلام، كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، صلى الله عليهم، فطعن فيهم و...، وإن القرآن من كلام غير حكيم... ومنها كتاب يعرف بكتاب «الإمامة» يطعن فيه على المهاجرين والأنصار، ويزعم أن النبي ... فمن كان هذا قوله في رب العالمين، وفي الأنبياء والمرسلين، وفي سلف الأئمة الصالحين المرضيين، كيف يتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها وقد كذب على الله تعالى وعلى أنبيائه المرسلين وعلى أصحابه الطاهرين؟ إلخ...».

ولصاحبنا شعر قليل لا تتعدى قطعته البيتين. وهي تساعد القارئ على البلوغ إلى دخيلة نفس هذا الإنسان الغريب، الجريء، المجنون، المحبوب، فمن شعره:

محن الزمان كثيرة لا تنقضي … وسروره يأتيك كالأعياد
ملك الأكارم فاسترق رقابهم … وتراه رقا في يد الأوغادا

وقوله:

أليس عجيباً بأن امرءاً … لطيف الخصام، دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه … سوى علمه أنه ما علم!..

وأورد له أبوا لعلاء المعري في «رسالة الغفران» بيتين تهكمهما على الخالق عنيف شنيع وله بيتان آخران في هذا المعنى أقل مجوناً من المذكورين، وهما قوله المشهور:

كـم عاقـل عاقـل، أعيـت مذاهبـه   وجاهـل جاهـل، تلقـاه مرزوقـا!
هـذا الـذي تـرك الأفهـام حـائرة   وصـير العـالم النحريـر زنـديقا..

وبعد، فنحن لا نود أن نختم هذه النظرة العجلى من غير أن نسطر افتخارنا وإعجابنا بهذه المدينة الإسلامية السمحة التي كانت تأذن لأمثال صاحبنا ابن الراوندي بهذا الاجتراء على عقائدها، وبهذا التهجم والتنقص من تفكيرها ودينها، وهي ساكنة هادئة تؤلف الكتب رداً عليه، ودحضاً لما انهال به عليها من حامي اللطمات. وأن تاريخ المدنيات القديمة لا يروي لنا سيرة أي جريء متهور بلغ به تهوره إلى الحد الذي بلغ بصاحبنا. (*)

(*) وردت أغلاط علمية كثيرة في المقال أعلاه، غير أنه من المهم الإشارة إلى المطبعة (على التقدير) والتي تغير من قصد الكاتب. ففي ص٩١ س٢٠ يقرأ الاسم عبد الرحيم العباسي. وفي ص٩٦ س١٠ أصلنا عنوان (كتاب الدامغ) الذي ورد في الأصل على (دافع)، وفي نفس الصفحة س٢٠ ورد اسم الخياط (أبي الحسني الخياط)، فأصلحناه. وفي الصفحة ٩٧ س٢ ورد عنوان (التعديل والتجوير) على (التحوير) في الأصل المطبوع.

(٢٣ / ٥)

الأمين، السيد محسن:

ـ أعيان الشيعة،

جـ ١٠، مجلد ١١، ط١ دمشق ١٣٥٧ / ١٩٣٨.

[قارن ط. بيروت، جـ ١٠، بيروت ١٩٦١]

[ص ٣٣٩]

(أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحق الراوندي المعروف بابن الراوندي من أهل مرو الروذ في خراسان).

ولد حدود سنة ٢٠٥ وتوفي سنة ٢٤٥ برحبة مالك بن طوق التغلبي وقيل ببغداد وتقدير عمره أربعون سنة كذا ذكر وفاته المسعودي وابن خلكان وحكى الثاني عن البستان أنه توفي سنة ٢٥٠ وفي رسالة عندي في وفيات العلماء في كل فن لا أعرف مؤلفها أنه توفي سنة ٢٤٣.

(والراوندي) نسبة إلى راوند بفتح الراء والواو بينهما ألف وسكون النون بعدها دال مهملة قرية من قرى قاشان بنواحي أصبهان بناها راوند الأكبر ابن الضحاك بيو راسب.

أقوال العلماء فيه

قال ابن خلكان: كان من الفضلاء في عصره له مقالة في علم الكلام وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل

الكلام عنه في كتبهم اهـ. وفي تكملة فهرست ابن النديم من الطبعة المصرية: ابن الراوندي قال أبو القاسم البخلي في [ص٣٤٠] كتاب محاسن خراسان أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحق الراوندي من أهل مرو الروذ ولم يكن في نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله اهـ. وهذه شهادة من أبي القاسم البلخي وهو من شيوخ المعتزلة وعداوة المعتزلة لابن الراوندي معروفة بسبب أنه كان منهم ثم أظهر مذهب الشيعة خصومهم وألف في الرد على المعتزلة وهجن مذهبهم كما يأتي وكان ابن الراوندي معاصراً لأبي عيسى الوراق وعلى قول أبي الحسين الخياط أنه كان من تلامذة أبي عيسى. وفي الرياض في أبي عيسى الوراق محمد بن هرون: قال بعض فضلاء أهل السنة في كتابه أن دعوى النص الجلي على خلافة علي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق إلخ. وفي موضع آخر من الرياض كان ابن الراوندي بزعم العامة أول من أبدع القول بالنص الجلي على إمامة علي عليه السلام ونقل الرواية عليه اهـ. وكان ابن الراوندي من المتكلمين المعروفين وكان في أول أمره من المعتزلة وألف كتباً على طريقة المعتزلة وتقرير عقائدهم ثم أظهر مذهب الشيعة الإمامية وألف كتباً على طريقتهم ككتاب الإمامة وغيره وكتاب معجزات الأئمة الآتي إليه الإشارة إذا صحت نسبته إليه وأجاد في تأليف تلك الكتب وجمع فيها من الأدلة وآراء الكلاميين لتأييد عقيدة الشيعة خصوصاً في مسألة الإمامة ما كان للشيعة منه مأخذ كبير في تلك الأيام. وألف كتباً في الرد على المعتزلة ككتاب فضيحة المعتزلة [ص٣٤١] وغيره ولما كان عارفاً بآرائهم على الوجه الأكمل لأنه كان منهم ومؤلفاً لهم وكاتباً مجيداً جاءت كتبه في ذلك في نهاية الجودة.

القدح فيه

نسبت إليه كتب نسب بسببها إلى الإلحاد ورد عليها جماعة ونقض هو بعضها وسيأتي اعتذار المرتضى عنها، ونقضه لها إما لأنه من أول الأمر لم يكن معتقداً بها أو ظهر له فسادها أو تاب منها وربما يؤيده حكاية خصمه أبي القاسم البلخي فيما سبق عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وزاد في تحامل من تحامل عليه من المعتزلة وبعض الأشاعرة نصرته مذهب الشيعة بعدما كان من المعتزلة فنسب إلى الزندقة والإلحاد ووجد خصومه ما يقوي دعواهم ويعضدها من الكتب المنسوبة إليه والله أعلم

بحقيقة أمره. وعلماء الشيعة مختلفون في أمره والذي دافع عنه في قبال المعتزلة هو السيد المرتضى في كلامه الآتي ويأتي قول ابن شهراشوب أنه مطعون فيه وألف أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي وخاله أبو سهل إسماعيل بن علي كتبا في نقض بعض مقالات ابن الراوندي. وأشار المرتضى في الشافي في باب الإمامة إلى نقض بعض أدلة ابن الراوندي. وفي تتمة كلام أبي القاسم البلخي المتقدم: وكان في أول أمره حسن السيرة جميل المذهب كثير الحياء ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت عليه [« له] ولأن علمه كان أكثر من عقله وكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا

[ص ٣٤٢]

قال وقد حكي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنَّما صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه من مجالسهم وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى بن لاوي اليهودي الأهوازي وفي منزل هذا الرجل توفي اهـ.

قال المؤلف إما أن سبب تركه لمذهب المعتزلة وإظهاره الاعتقاد بمذهب الشيعة وتأليفه لنصرة مذهبهم هو طرد المعتزلة له فأراد إرغامهم بنصرة مذهب الشيعة فلم يأت إلا من جهة المعتزلة كأبي القاسم البلخي وأبي الحسين الخياط وغيرهما وقولهم في حقه غير مقبول فإن الخصومة والعداوة تمنع قبول الشهادة وظاهر حاله أن رده عليهم وتأييده مذهب الشيعة ناشئ عن عقيدة على أن قولهم هذا ناشئ عن الظن والتخمين والاطلاع على السرائر متعذر لغير علام الغيوب. وأما الكتب المنسوبة إليه فيأتي عن المرتضى العذر عنها وأنه كان يتبرأ منها براءً ظاهراً. وأن جلها قد نقضه على نفسه وقد سمعت نقل البلخي عن جماعة أنه تاب منها عند موته. وقد شنع المعتزلة على ابن الراوندي كثيراً منهم القاضي عبد الجبار بن أحمد الاسدابادي الهمذاني صاحب كتاب المغني الذي صنف السيد المرتضى كتاب الشافي للرد عليه فإنه قال في مقام الرد على الشيعة في كتابه المذكور على ما حكاه عنه المرتضى في الشافي[1]. قال حاكياً عن شيخه أبي علي الجبائي: أن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام

---

(١) ص ١٣ طبعة إيران.

[ص ٣٤٣] فجعل هذه الطريقة سلما إلى مراده نحو هشام بن الحكم وطبقته ونحو أبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وابن الراوندي وبين شيخنا أبو علي أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل (إلى أن قال) وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد وإنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك فظاهر وربما كان يؤلف لضرب من الشهرة والمنفعة إلخ. قال المرتضى ونحن مبينون عما في كلامه من الخطأ والتحامل (إلى أن قال) فأما ابن الراوندي فقد قيل إنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة، وتحدياً لهم لأن القوم كانوا أساؤوا عشرته واستقصوا معرته فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة، وقد كان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهراً وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره وليس يشك في خطئه بتأليفها سواء اعتقدها أم لم يعتقدها. وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلا ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه ومن جمع بين كتبه التي هي العثمانية والمروانية والفتيا والعباسية والإمامية وكتاب الرافضة والزيدية رأى من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم وإلحاد شديد وقلة تفكير في الدين (أقول) وذلك لأن كتاب العباسية في تأييد الشيعة الراوندية ونصرة بني العباس وأن الإمامة فيهم، وكتاب العثمانية في نصرة شيعة عثمان وإنكار فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، وكتاب المروانية في نصرة آل [ص ٣٤٤] مروان والدفاع عن إمامة بني أمية وعداوة علي بن أبي طالب عليه السلام، وكذا باقي كتبه وفي ذلك من التناقض ما لا يخفى. قال المرتضى وليس لأحد أن يقول إنَّ الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم وليس على الحاكي جريرة ولا يلزمه تبعة لأن هذا القول إن قنع به الخصوم فليقنعوا بمثله في الاعتذار عن ابن الراوندي فإنه لم يقل في كتبه هذه التي شنع بها عليه أنني أعتقد المذاهب التي حكيتها وأذهب إلى صحتها بل كان يقول قالت الدهرية وقال الموحدون وقالت البراهمة وقال مثبتو الرسل، فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سب الصحابة والأئمة والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراج كلامه مخرج الحكاية فلتزولن أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك. وبعد فليس يخفى كلام من قصده الحكاية وذكر المقالة من كلام المشيد لها الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها ومن وقف على كتب الجاحظ التي ذكرناها علم أن قصده لم يمكن الحكاية وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرق ما لم يخطر كثيراً منه

ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور. قال وأما أبو حفص الحداد فلسنا ندري من أي وجه أدخل في جملة الشيعة لأنا لا نعرفه منهم ولا منتسباً إليهم ولا وجد له قط كلام في الإمامة وحجاج عنها إلخ (إلى أن قال) وإن واحداً أو اثنين ممن انتسب إلى التشيع واحتمى به لو كان [ص٣٤٥] في باطنه شاكاً أو ملحداً أي تبعة تلزم بذلك نفس المذهب وأهله إذا كانوا ساخطين لذلك الاعتقاد ومكفرين لمعتقده والذاهب إليه إلى آخر كلامه، وهو دال على أن ابن الراوندي كان منسوباً إلى التشيع وفي كتبه ما يدل على ذلك بخلاف أبي حفص الحداد. ويشير إلى ما قاله المرتضى ما يأتي عند ذكر مؤلفاته من أن كتبه المطعون بها عليه جلها قد نقضها على نفسه فهذا يدل على أنه عملها لينقضها لا لاعتقاده بها وأنه كان غير معتقد بها من أول الأمر أو رجع عنها لظهور فسادها له أو أنه كان عملها عصياناً مع عدم اعتقاده بها ثم تاب منها ويؤيده حكاية خصمه البلخي عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه كما مر. وفي روضات الجنات عن الشيخ حسن بن علي الطبرسي صاحب كتاب الكامل البهائي إنه حكى في كتابه الموسوم بأسرار الأئمة عن الشيخ منتجب الدين أبو الفتوح في كتاب نكت الفصول أن ابن الراوندي كان يهودياً ثم أسلم متنصباً قائلاً بإمامة العباس بن عبد المطلب اهـ. وهذا مع انفراده به لم يسنده إلى دليل وعن ابن الجوزي زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو العلاء المعري اهـ وحشره في الزنادقة ليس إلا لما نسب إليه من الكتب. ومع اعتذار المرتضى عنها المتقدم وتبرئه منها ونقل التوبة عنه عن جماعة لا يمكن الجزم بذلك. وفي معالم العلماء ابن الراوندي مطعون عليه جداً. وقال المرتضى في [ص٣٤٦] كتاب الشافي إنَّه عمل الكتب التي شنع بها عليه مغايظة أو مغالطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقضها وكان يتبرأ منها براء ظاهراً وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره وله كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروس اهـ.

وزبدة القول في ابن الراوندي أنه مخطئ في تأليفه لهذه الكتب التي هي من كتب الضلال سواء كان ألفها معتقداً بها أو لأجل معارضة المعتزلة كما ذكره المرتضى في كلامه السابق إلا أنه مع نقضه لأكثرها وحكاية القول بتوبته منها لا يمكن الجزم بإلحاده ويبقى حاله في مرحلة الشك وإن جزمنا بخطئه والله العالم بسريرته.

بعض الحكايات عنه

في تكملة فهرست ابن النديم الملحقة بالطبعة المصرية: حكى أبو الحسين ابن الراوندي قال: مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ ولله ميزاب السموات والأرض. فقلت: وما يعني ميزاب السماوات والأرض؟ قال: هذا المطر الذي ترى، فقلت: ما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ يا هذا إنما هو ميراث السماوات والأرض. فقال: اللهم غفراً أنا من أربعين سنة أقرأها وهي في مصحفي هكذا اهـ.

مؤلفاته

قال المسعودي في مروج الذهب له ١١٤ كتاباً وقال ابن خلكان [ص٣٤٧] له من الكتب المصنفة نحو ١١٤ كتاباً وقال أبو القاسم البلخي فيما حكاه عنه ابن النديم في تتمة الفهرست مما ألف من الكتب الملعونة[١] كتاب يحتج فيه على الرسل عليهم السلام ونقضه على نفسه ونقضه الخياط أيضاً[٢] نعت الحكمة صفة القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه ونقضه عليه الخياط[٣] كتاب يطعن فيه على نظم القرآن نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي ونقضه هو على نفسه[٤] القضيب الذهب وهو الذي فيه أن علم الله بالأشياء محدث ونقضه عليه أبو الحسين الخياط[٥] الفرند ونقضه عليه الخياط[٦] المرجان في اختلاف أهل الإسلام ونقضه ابن الراوندي على نفسه اهـ ونقضه لها على نفسه يدل على أنه عملها لينقضها لا لأنه يعتقدها كما مرت الإشارة إليه. قال ومن كتب صلاحه[٧] الأسماء والأحكام[٨] الابتداء والإعادة[٩] كتاب الإمامة (أقول) مر نسبة المرتضى إليه هذا الكتاب. قال[١٠] خلق القرآن[١١] البقاء والفناء[١٢] كتاب لا شيء إلا موجود وأمثالها من كتبه كثيرة اهـ. وجل هذه الكتب ألفها ابن الراوندي في أيام كونه من المعتزلة وقرر بها عقائدهم ولهذا عدها البلخي من كتب صلاحه سوى كتاب الإمامة فإنه موافق لعقائد الإمامية ألفه حين ترك مذهب المعتزلة وتقرب به إلى الشيعة ويقال إنَّه أخذ عليه جائزة منهم ثلاثين ديناراً[١٣] الطبائع[١٤] اللؤلؤة في تناهي الحركات[١٥] فضيحة المعتزلة في رد كتاب فضيلة المعتزلة والجاحظ وشيوخ المعتزلة ودافع عن الإمامية وقد رد عليه من المعتزلة أبو الحسين الخياط بكتاب سماه الانتصار وقد نقل كثيراً من مطالبه خصوم المعتزلة خصوصاً الإمامية والمتكلمون من

الأشاعرة(*) (١٦) العروس وهو محسوب من الكتب السداد (١٧) التاج في إثبات قدم العالم ورده عليه أبو الحسين الخياط المعتزلي وأبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي الإمام وحكى ابن أبي الحديد في شرح النهج عن قاضي القضاة أن أحداً من العقلاء لم يذهب إلى نفي الصانع للعالم ولكن قوماً من الوراقين اجتمعوا ووضعوا بينهم مقالة لم يذهب إليها أحد وهي أن العالم قديم لم يزل على هيئته هذه ولا إله للعالم ولا صانع أصلاً وإنما هو هكذا مازال ولا يزال من غير صانع ولا مؤثر قال (أي قاضي القضاة) وأخذ ابن الراوندي هذه المقالة فنصرها في كتابه المعروف بكتاب التاج (١٨) كتاب السبك (١٩) كتاب نعت الحكمة(**) أو عبث الحكمة (٢٠) كتاب الزمرد في إبطال الرسالة والطعن على القرآن ولعله أحد الكتب التي ذكرها أبو القاسم البلخي سابقاً، وأبو القاسم الكعبي نقل عن ابن الراوندي أن سبب تسميته هذا الكتاب بالزمرد أن الزمرد إذا قابل عين الحية أذابها وكذلك هو يهلك الخصم ونقضه عليه الخياط ونقضه هو على نفسه (٢١) الدامغ في الرد على ترتيب القرآن نقضه الخياط وابو علي الجبائي ونقضه ابن الراوندي على نفسه وكأنه أحد ما سبق (٢٢) كتاب [ص٣٤٩] التوحيد (٢٣) كتاب في اجتهاد الرأي نقضه أبو سهل إسماعيل ابن علي النوبختي (٢٤) كتاب في معجزات الأئمة عليهم السلام.

ففي رياض العلماء ابن الراوندي ذكره الشيخ حسن بن علي بن محمد بن علي بن الحسن الطبرسي في أسرار الأئمة ونسب إليه كتاباً في معجزات الأئمة والظاهر أنه غير ابن الراوندي المرمي بالزندقة عند العامة والخاصة وحمله على القطب الراوندي والسيد فضل الله الراوندي أبعد اهـ بل الظاهر أنه هو المرمي بالزندقة لانصراف الإطلاق إليه.

(*) يلاحظ أن المؤلف مخطئ في زعمه أن «فضيلة المعتزلة تأليف أبي الحسين الخياط»، فهو لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، انظر كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch.i.

(**) لقد مر ذكر «نعت الحكمة» تحت رقم ٢ في قائمة المؤلف، انظر قبل، ص١٠٤ س١٣، وقارن كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص٨٨ تعليق ١٩.

(٢٤ / ٦)

كراوس، باول:

ـ رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي،

القاهرة ١٩٣٩،

ص١٨٢، ١٩٢.

(١)

[ص١٨٢ تعليق]

[والرازي] أما ما قذفه به صاعد [الأندلسي][١] من الميل إلى آراء البراهمة في إبطال النبوات، فهذا مذهب نسبه إلى البراهمة ابن الراوندي الملحد في كتاب «الزمردة» وأخذه عنه كثير من المتأخرين[٢].

(٢)

[ص ١٩٢ تعليق]

قد دللنا في غير هذا الموضع[٣] على أن القول بموازنة العقل والشريعة وبإبطال النبوات المنسوب عند المتأخرين إلى البراهمة ليس غير «قصة أدبية» اخترعها ابن الراوندي الملحد.

---

(١) انظر طبقات الأمم، نشرة لويس شيخو، بيروت ١٩١٢، ص٣٣.

(٢) علق الأستاذ كراوس على هذا الموضع، «راجع ما قلت فيه R. S. O. جـ ١٤ (١٩٣٤) ص٣٤١ وما يليها ».

(٣) كتب الأستاذ كراوس في هذا الموضع: «راجع، أيضاً»، من فوق ص ١٨٢.

(٧/٢٥)

كراوس، الأستاذ باول:
ـ كتاب الزمرذ لابن الراوندي،
مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣)،
مجلد ٢، جزء ٩.

[ص٢٩]

منذ أن نشر كتاب «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» لأبي الحسين الخياط المعتزلي (المتوفى سنة ٣٠١)[١] برزت شخصية ابن الراوندي الغريبة من الغموض الذي أحاط بها إلى ذلك الحين واتضح ـ إلى حد ما ـ الدور العظيم الذي قدر لها على مسرح الحياة الإسلامية في القرن الثالث للهجرة. فبعد أن كانت اقتصرت معرفتنا بها على ما ورد في كتب التاريخ وكتب الطبقات من المعلومات السطحية «البرانية» أصبح الآن المعني بتاريخ الفكر الإسلامي يمسها مساً ويشهد تطورها المندفع الذي رفعها أولاً على أعواد منابر الاعتزال وجعل منها رئيساً من رؤساء مذهبهم، ثم أدت ثورة ابن الراوندي عليهم إلى طرده من مجالسهم وإلى ردوده ـ العديدة عليهم، تلك الردود التي أصبحت «دار سلاح» لكل من قصد من المتأخرين الطعن في المعتزلة وتفضيح آرائهم، ثم ألقى به تطوره في أوساط الشيعة على مختلف أصباغها، حيث التقى بصديقه وشريكه في التزندق أبي عيسى الوراق الذي هداه إلى الإلحاد الصريح أو إلى التصريح بأفكاره الحرة وخروجه على الديانات جميعاً. «ذكر أبو علي الجبائي أن السلطان

(١) نشره المستشرق السويدي نيبرج في القاهرة ١٩٢٥

طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات وأما ابن الراوندي فهرب... ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات».

وقد روى لنا المسعودي في مروج الذهب أن موت الوراق وقع في سنة ٢٤٧ وأن ابن الراوندي مات برحبة مالك بن طوق، وقال غيره أنه مات في سنة ٢٤٥ أو سنة ٢٥٠ وعمره ست وثلاثون أو أربعون سنة فقط، على ما كان له من الكتب المصنفة التي جاوزت المائة(٢).

لم يكن إلى الآن في أيدينا إلا كتاب «فضيحة المعتزلة» لأبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي الذي رد الخياط عليه وأورد منه فصولاً مطولة في كتابه الانتصار. وهذا المؤلف يمثل لنا الدور الثاني من حياة ابن الراوندي، إن صح التقسيم الذي اقترحناه قبل. أما كتبه الإلحادية ـ مع أهميتها لمعرفتنا بهذا التيار في التاريخ الإسلامي ـ فقد ضاعت كلها ومن بينها خاصة كتاب الزمرذ حتى أن بعض المحدثين ظن أنها لم تؤلف وإنما نسبها خصوم ابن الراوندي إليه أو حرف معانيها لفضيحته والتشهير به.

[ص٣٠]

إن للكتب حظوظاً! أثارت مصنفات ابن الراوندي هذه ضجة لا مثيل لها في أوساط المتكلمين والفلاسفة الذين عاصروه أو جاءوا بعده، فقد رد عليها يعقوب بن إسحاق الكندي وأبو نصر الفارابي الفيلسوفان وأبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي رئيس الإمامية (المتوفى سنة ٣١١) وابن أخته أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، ومن المعتزلة الخياط وأبو بكر الزبيري وأبو القاسم البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) وأبو علي محمد ابن عبد الوهاب الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣) وابنه أبو هاشم عبد السلام (المتوفى سنة ٣٢١)، وكذلك أبو الحسن الأشعري وأبو بكر محمد بن عبد الله البرذعي الخارجي وابن درستويه النحوي وأخيراً أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم الرياضي والفلكي المشهور (سنة ٤٣٠) الذي كتب مقالة عنوانها «في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي» في نقضه بعض كتب

(٢) راجع ترجمته في مقدمة نشرة كتاب الانتصار وفي مقالنا في:
Rivista degli Studi Orientali ج١٤ (١٩٣٤) ص٣٧١ إلخ.

الراوندي ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصوله وإيضاح الرأي الذي لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندي[٣] ولم يبق لنا من مصنفات ابن الراوندي تلك ولا من الردود العديدة عليها إلا واحد، حفظته لنا ظروف غريبة وسترته عن أعين الباحثين إلى هذا الحين.

اذكُره أيها القارئ تلك المكاتبة التي وقعت بين أبي العلاء المعري و«داعي الدعاة» في تحريم اللحوم التي عرفت خاصة بما أورد منها ياقوت الحموي في إرشاد الأريب. كان هذا الداعي الإسماعيلي الفاطمي الذي يحاول أن يكتشف عن سر مقاصد المعري في كراهيته لأكل اللحم مجهولاً أو كاد، إلى أن ظهرت شخصيته من المكتبات السرية التي احتفظت بها الطوائف الإسماعيلية البهروية القاطنة في الهند وفي اليمن وفي الشام أيضاً. فإذا به أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران الشيرازي المعروف بلقب المؤيد في الدين داعي الدعاة أي رئيس الدعوة الإسماعيلية الفاطمية في عهد الخليفة الفاطمي المستنصر بالله الذي ولي مصر من سنة ٤٢٧ إلى سنة ٤٨٧. وقد وصل إلينا ـ بين كتب الخزائن الإسماعيلية السرية ـ من مؤلفات المؤيد الشيرازي هذا «سيرة» مطولة يصف فيها المؤلف حوادث حياته منذ أن ابتدأ دعوته في بلاد الفرس حتى ناداه خليفته وإمامه إلى مصر حيث تولى شؤون المذهب الفاطمي الدينية ورياسة «دار العلم» التي أنشئت في جانب الأزهر. وله ديوان يدل على شاعرية الرجل يمدح فيه المستنصر ويضبط فيه نكتاً من مذهب الإسماعيلية ويعبر فيه عنه سرية دعوته إذ يقول عنه نفسه:

رضيت التَستُّرَ لي مذهبا وما أبتغي عنه من معدل

ولكن أهم مؤلفاته «مجالسه» أو محاضراته التي ألقاها في دار العلم بالقاهرة وهي ثمانمائة مجلس في ثمان مجلدات كبار يتناول المؤيد الشيرازي فيها موضوعات إسماعيلية شتى ـ دينية كانت أو سياسية أو تأويلية أو أدبية ـ وفي ثنايا هذه المجالس يتلو على سامعيه نص مكاتباته مع أبي العلاء المعري وكذلك نص رده على كتاب الزمرذ لابن الراوندي ذاكراً خلاله نبذا

---

(٣) راجع ابن أبي أصيبعة ج٢ ص٩٧.

مفصلة عن هذا الكتاب المفقود[٤]

يشمل رد المؤيد الشيرازي على كتاب ابن الراوندي المجلس السابع عشر إلى الثاني وعشرين من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية وأنا أورد لك بعض منتخبات منها تطلعك على مغزى كتاب ابن الراوندي وقيمته من الوجهة التاريخية.

يبتدئ المؤيد مجلسه الـ ٥١٧ بعد حمد الله والصلاة على رسوله «معشر المؤمنين، جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين ومن خشية ربهم مشفقين». إنَّه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في رد النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله تعالى لتبليغ كلامه ورد الرسالات، فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصِمة ظهره، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرؤه عليكم ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الناجي من استظل عليه بأنبيائه فهم له مسلمون المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون، وصلى الله على من ختمت نبوتهم به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان الذين لهم ذرية إيمان. (أما بعد) فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسماها «الزمرذة» ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها وحججاً يحتج بها نافوها في نفيها. فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم، بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين.

« قال ابن الراوندي: إن البراهمة يقولون إنَّه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب [ص٣١] والترهيب.

---

(٤) نشرت هذه المجالس مع شرح مطول في مجلة Rivista المكذورة ص٩٣ ـ ١٢٩ وص٢٣٥ ـ ٣٧٩.

فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته. إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته. هذا نص كلامه ».

لعلك تتعجب من جسارة ابن الراوندي في معارضته للأنبياء وكيف يجرؤ أن يقدر قدرهم بمساحة العقل الإنساني، ذلك العقل الذي قال عنه بعض المتأخرين:

نهاية إقدام العقول عقال وأقصى مدى العالمين ضلال

ولكن لا تنس أن عصر ابن الراوندي كان عصر «تنوير» اعتمد فيه كل من سعى إلى المعرفة على نور العقل وحده. أدى اصطدام الإسلام بثقافات الشرق القديمة والتي أصبح هو وارثها إلى أزمة فكرية من خصائصها البارزة إقبال كثير من المثقفين إلى القيم الثقافية المكتشفة حديثاً.

لست في حاجة إلى أن أذكرك بما كان لعلوم القدماء من الهند واليونانيين من الأثر العميق في تلك الثورة الفكرية وإلى أي حد وسعت النظريات الفلسفية والفلكية والطبية والطبيعية الكيميائية أفق المعارف ومكنت المفكرين من تشييد نظرة جديدة عن العالم ولا حاجة لي أيضاً إلى أن أذكرك بما أدى إليه التقاء الديانات المختلفة تحت ظل الإسلام والمناقشة الحرة بين أصحابها التي كان خلفاء بني العباس الأُوَل يسمحون بها أو يشجعونها وما كان لها من الأثر في تشحيذ أسلحة المتكلمين وتصقيلها. لأن ما هي تلك الظاهرة التي نسميها «الكلام» ولاسيما كلام أهل الاعتزال الذي بلغ ذروته في جيل إبراهيم النظام وأبي الهذيل العلاف والمعمر بن عباد السلمي وغيرهم، إلا نُصرة الإسلام أمام حجج الفلاسفة الدهريين وأنصار المذاهب الطبيعية المختلفة وتصورات فرق الزنادقة من أنصار ماني وابن ديصان ومزدك وآراء أهل الملل القديمة التي استعدت منذ أمد بعيد بعدة الاستدلالات المنطقية العقلية على صحة عقائدها. فقد اهتدى متكلمو الإسلام إلى أن يستعملوا في مناظراتهم بل في مكافحتهم لمخالفيهم نفس

الأسلحة التي هوجموا بها وأن يجعلوا العقل معياراً لجميع آرائهم ومحوراً يدور حوله كل تفكيرهم، حتى أنهم لم يقبلوا أمام أنفسهم عقائد دينية تخالف العقل وصار الإسلام وجميع مظاهره مقيساً بهذا المقياس.

فإذا رأينا ابن الراوندي يقيس النبوة والديانات عامة بمقياس العقل فإنه في هذا وفي غيره تلميذ لأستاذيه(٥) من أهل الاعتزال الذين خرج عليهم بعد أن كان اختلف إلى مجالسهم. والفرق الوحيد بينه وبينهم أنهم يأخذون بالعقل والنطق للانتصار لعقائدهم الإسلامية بينما هو يستعمل نفس العدة في عكس مقاصدهم، لسوء ظنه بما كان يدين به من قبل.

ليس موقفنا من مثل هذه النصوص اليوم موقف المتكلمين القدماء الذين كان من شأنهم بل من واجبهم أن يردوا عليهم ويظهروا ضلالات مؤلفها فيها. لسنا إلا مؤرخين لحركة فكرية ظهرت في قلب الإسلام وأصبحت فيه من أقوى الخمائر على تطور الثقافة الإسلامية وإنضاجها. وعندي أنا لا نستطيع أن نفهم انفساح الحضارة الإسلامية في شتى مظاهرها إلا إذا درسنا تلك القوى المحركة الكامنة التي من أهمها نهضة التفكير الحر في الإسلام.

يظهر أن كتاب ابن الراوندي كان نقضاً للأديان المختلفة غير أن ما وصلنا منه يتصل خصوصاً برد المؤلف على الإسلام والمسلمين وقد نبه على هذا أبو الحسين الخياط في كتابه(٦) إذ يقول إنَّ ابن الراوندي «ذكر في كتاب الزمرذ آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم فطعن فيها وزعم أنها مخاريق وأن الذين جاؤوا بها سحرة ممخرقون وأن القرآن الكريم من كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأً وكلام يستحيل، وجعل فيه بابا ترجمة (على المحمدية خاصة) يريد أمة محمد صلى الله عليه. ــ الواضح أن ما يستفضحه الخياط في تسمية ابن الراوندي فصلاً من كتابه بالرد على المحمدية، أنه في جسارته يسمي الإسلام باسم مؤسسه كأنه فرقة من الفرق، فضلاً عما في هذه

---

(٥) جمع «أستاذ» عند القدماء دائماً «استاذون» وليس «أساتذة».

(٦) الانتصار ص٢، وأيضاً ص١٥٥ و١٧٣.

التسمية من المقاصد الخفية إذ إنَّ ابن الراوندي يضع آراءه وردوده على لسان البراهمة الذين كأنهم ينظرون إلى الأديان عن بعد.

هذا ولنذكر بعض القطع التي أوردها داعي الدعاة المؤيد الشيرازي عن كتاب الزمرذ الذي يدعي مؤلفه فيه «أنه بجناح عقله وجد في آفاق المعارف مطاراً وأقام لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً.»

كان من أهم المسائل التي تداول المتكلمون البحث عنها في مجالسهم مسألة المعجزات التي رواها أصحاب السيرة والقصاص عن [ص٣٢] النبي، ومن المعروف أن أقطاب المعتزلة وعلى رأسهم إبراهيم النظام نفوا هذه المعجزات إذ كانوا يعتبرونها غير جديرة بحرمة الإسلام ورفعة نبيه. أما ابن الراوندي فإنه يقول بعين هذا القول إذا استثنينا الصبغة العدائية التي يصطبغ بها عنده. فاصغ إليه إذ يتحدث عن حديث الميضأة وشاة أم معبد وحديث سراقة وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة: «إنَّ المخاريق شتى وإنَّ فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق على المعارف لدقته وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة على الكذب.» ويقول: «أما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراهما فقد تنكره العقول».

وبعد كلامه في المعجزات عامة يتناول ابن الراوندي مسألة إعجاز القرآن، تلك المسألة التي لها الأهمية الكبرى لا في العقائد الإسلامية فقط ولكن في العلوم اللغوية والبيانية أيضاً. ومن المعروف أن المتكلمين القدماء عالجوا مسألة الإعجاز من وجهتين، فبينما قال أكثرهم بإعجاز القرآن أي بعدم مقدرة الإنس على محاكاته والإتيان بمثله من جهة لفظه ونظمه وتأليفه كان المتطرفون منهم وعلى رأسهم إبراهيم النظام يرون أن مثل هذه الحجة البلاغية لا تكفي للدفاع عن أوحدية الكتاب المنزل فنفوا أن يكون نظام القرآن وتأليفه حجة على تنزيله وقالوا بإعجازه من جهة المعاني فقط، وها نحن أولاء نرى ابن الراوندي يدخل بجرأته في تلك المناقشة إذ ينفي إعجاز القرآن الكريم من الجهتين معاً.

قال ابن الراوندي في القرآن على ما رواه المؤيد الشيرازي:

«إنَّه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها وتكون

عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة» إلى حيث قال: «وهب إن باع فصاحته طالت على العرب فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم!».

هذا وإنني لأظن من المفيد أن اروي لك بعض ما أتى به داعي الدعاة في رده على ابن الراوندي في هذه المسألة لاسيما إذ يطلعك جوابه على ما كان عليه الإسماعيلية من المذهب في مسألة إعجاز القرآن التي نحن فيها. قال المجيب: «إنَّ الكلام ألفاظ مقدرة على معان ملائمة لها والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً. فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز منها. والقرآن كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه عنه بالحكمة فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة. وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان ثم أردفته بقولك: «فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء!» فنقول إنَّ في معناه المكنى عنه بالحكمة ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر العبارات. والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه عن بعض كثير التفاوت بهذه المثابة من الإعجاز فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها. فأين موقعها من الإعجاز».

على أن ابن الراوندي لم يكتف بنفي الإعجاز من جهة اللفظ، بل يجاوز هذا إلى نقض القرآن من جهة المعاني أيضاً فقد روى عنه داعي الدعاة وكذلك ابن الجوزي في تاريخ المنتظم وعبد الرحيم العباسي في كتاب معاهد التنصيص وغيرهم كثيراً من المطاعن التي طعن بها في القرآن الكريم. وإن أردت أن تقف على مطاعن الزنادقة عامة على القرآن الكريم وعلى ردود المتكلمين عليهم فاقرأ خصوصاً كتاب «تنزيه القرآن عن المطاعن» للقاضي عبد الجبار المعتزلي (المتوفى سنة ٤١٥) وقد طبع هذا الكتاب في مدينة القاهرة في سنة ١٣٢٦. وقد تعرض ابن الراوندي لسيرة النبي بسوء وليس هنا مجال ذكر الأمثلة.

وكان عصر ابن الراوندي على الاعتقاد بأن العلوم كلها ترجع إلى الأنبياء وأن الأنبياء هم الذين حصلوا عليها وحياً أو توقيفاً وعلموها الناس. وقد يسفه ابن الراوندي هذا الرأي إذ يقول إنَّ العلوم والمعارف عامة لم تنشأ للإنسانية عن توقيف أو وحي بل عن إلهام مستعملاً ذلك الاصطلاح بمعنى البديهة الفطرية التي يمتاز بها الجنس الإنساني كافة. ويقول مثلاً في علوم النجوم «إنَّ الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حين عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك. ويعارض أيضاً رأي من يقول إنَّ اللغات المختلفة نشأت من توقيف على الأنبياء إذ يرى «أن الكلام مستملى على عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له» وقد نبه داعي الدعاة على أن ابن الراوندي ترقى في هذا القول من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم.

وأعجب من هذا كله السبب الذي دعا ابن الراوندي إلى تسمية كتابه بالزمرذ. فلم يختر اسم حجر ثمين عنواناً لكتابه لأن [ص٣٣] يدل على قدره وارتفاع قيمته كما عمل في عناوين كثير من كتبه الأخرى مثل كتاب التاج، وقضيب الذهب، والفريد، وما إليها بل أنه اختار هذا العنوان لغرض أخبث مما يظن الظان. فقد اعتمد فيه ابن الراوندي على القصة الشعبية اليونانية الواردة في كثير من كتب العجائب والغرائب بأن من خاصة الزمرذ أنه إذا رأته الأفاعي وسائر الحيات عجبت وسالت أعينها. قال: فكان قصدي أن الشبه التي أودعتها الكتاب تعمي حجج المحتجين».

فاعتقد أن ما أورده عامل في حجج أهل الشرائع حسب ما أثر الزمرذ في حدق الحيات فإذن لا نستغرب ما كان لكتاب الزمرذ من الأثر عندما ظهر فتعرض مؤلفه للتشنيع عليه وللاضطهاد ولطلب أصحاب الشرطة له حتى أنه حاول أن ينفي عن نفسه تأليفه فقد روى ابن الجوزي في تاريخ المنتظم أن ابن الراوندي وأبا عيسى محمد بن هارون الوراق كانا يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه من تصنيفه!

نكتفي بسرد هذه القطع من كتاب ابن الراوندي التي أوردها داعي الدعاة والتي تطلعك على خاصية آرائه، ونحن نغلق هذا الباب بسردنا عليك فصلاً صغيراً ختم به المؤيد الشيرازي رده على كتاب ابن الراوندي وهو مأخوذ من آخر المجلس الثاني والعشرين من المائة الخامسة من المجالس

المؤيدية: «قد سقنا جواب الرسالة الموسومة بالزمرذة ـ وهي خزفة مكسورة ـ حسبما فتح الله تعالى لنا فيه. ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه أن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه فإنّه تتبع الأنبياء عليهم السلام الذين هم ملوك الديانات بالنقض، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة لكان فيه من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قويهم عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقصهم وثلبهم. وتوكيل هذا في الآخرة، بل المحصول منه إحداد شفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً فإن الذي أتعبت خاطره وسره في شيء يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل وفي الممات الخزي واللعن لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة. ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾.

* * *

بقيت أمامنا مسألة واحدة تدعو إلى تأمل ما وهي لم نسب ابن الراوندي الآراء التي يعرضها في كتاب الزمرذ للبراهمة؟ وهل في تلك النسبة شيء مما يتفق وآراء تلك الطائفة الهندية؟ ليس من الضروري أن نرجع لحل تلك المسألة إلى ما يعرفه الباحثون اليوم عن أحوال الهند وآراء طوائفها الدينية المختلفة، بل يكفينا أن نقارن قول ابن الراوندي عنهم بما عرفه المسلمون ولاسيما المؤلفون القريبو العهد منه عن الهند وعن البراهمة.

من المعروف أن أول من حاول الكشف عن أسرار الحضارة الهندية والبحث الجدي عن ديانات أهلها أبو الريحان البيروني في كتابه « في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» وقد نبه في مقدمة هذا الكتاب على أن من تقدمه من مؤلفي كتب الملل والنحل لم يعثروا على معرفة حقائق الهند عياناً وتجربة بل اكتفوا بالقيل والقال. وقد أشار المسعودي في مروج الذهب[٧] إلى أن أهم من عالج آراء الهند رجلان أولهما أبو

---

(٧) ج١ ص١٤٨ من طبعة أوروبا.

القاسم البلخي الكعبي المتكلم المعروف في كتابه «عيون المسائل» والثاني أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتابه «الآراء والديانات» وكلاهما عاش في أواخر القرن الثالث وبدء القرن الرابع مما جعلهما أقرب عهداً لابن الراوندي من البيروني. وقد أراد الحظ السعيد أن تصل إلينا بعض منتخبات من كتاب النوبختي لاسيما فيما أورده ابن الجوزي في كتاب «تلبيس إبليس»[٨] إذ يقول:

«وقد حكى أبو محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات أن قوماً من الهند البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب... وأنه أمرهم بتعظيم النار ونهاهم عن القتل والذبائح إلا ما كان للنار ونهاهم عن الكذب وشرب الخمر وأباح لهم الزنا وأمرهم أن يعبدوا البقر ومن ارتد منهم ثم رجع حلقوا رأسه ولحيته وحاجبيه وأشفار عينيه ثم يذهب فيسجد للبقر في هذيانات يضيع الزمن بذكرها.»

[ص ٣٤]

ووصف النوبختي في مكان آخر من كتابه حياة الزُهَّاد من البراهمة الذين يتقربون بإحراق أجسادهم وإلقاء أنفسهم في النار» هذا وما إليه من العادات التي تظهر عليه الصبغة الهندية والتي سجلها للهنود كثير من مؤلفي اليونان والبيروني أيضاً عندما عاشرهم وإذا قابلت هذه الأقوال عن شعائر الهنود الغريبة وآرائهم البعيدة عن عقولنا بما ينسبه ابن الراوندي إليهم من المذهب العقلي الصرف فلست أشك أنك توافقني في أنه لا علاقة بين براهمة ابن الراوندي والبراهمة الحق، لاسيما إذ رأينا براهمة ابن الراوندي يجعلون العقل الحكم الأعلى في كل ما في السموات والارض حتى أنهم ينفون الرسل والأنبياء بينما ينسب النوبختي ومن سلك مسلكه إليهم رسلهم وأنبياءهم. ومعنى هذا أن ابن الراوندي اتخذ تسمية البراهمة قناعاً له للتعبير عن آرائه الجريئة التي ليست فيها من الهنديات شيء بل يمكن ويجب فهم نشأتها من البيئة الإسلامية ومن الأزمات الروحية التي تعرض لها الاعتزال والكلام عامة. وقد أشار إلى هذه الواقعة المؤيد الشيرازي في رده على ابن الراوندي إذ لم يذكر البراهمة إلا بأن يضيف إلى

---

(٨) القاهرة ١٣٤٠ ص٦٩.

ذكرهم أن تلك الآراء تنسب إليهم «بزعمه» أي بزعم ابن الراوندي فقط.

هذا والطريف في الأمر أن كثيراً من أقطاب علم الكلام من المتأخرين ومن أصحاب كتب الملل والنحل قد انخدعوا بما اختلقه ابن الراوندي عليهم. فقد نرى الباقلاني(٩) وابن حزم(١٠) والبغدادي(١١) والغزالي(١٢) والطوسي والذهبي(١٣) أيضاً ينسبون إلى البراهمة تلك الآراء التي رواها صاحب كتاب الزمرذ باسمهم والتي ليست من «التبرهم» في شيء. أما ابن الجوزي فقد وضع في جانب نخبته من كتاب النوبختي عن البراهمة الحق فصلاً مطولاً(١٤) في شبه البراهمة الموجهة ضد أهل الشرائع المنزلة يرجع في آخر الأمر إلى كتاب ابن الراوندي. أما الشهرستاني فقد عرض آراء هؤلاء البراهمة الموهومين عرضاً مفصلاً جديراً بأن نرويه هنا بتمامه إذ كان يمكنك من مقابلته بما مر عليك من كتاب الزمرذ ومن الحكم من تلقاء نفسك على ما نقول.

قال الشهرستاني(١٥) بعد أن حاول تفسير اسم البراهمة بنسبته إلى إبراهيم عليه السلام أو إلى رجل يقال له برهام: «قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك بوجوه منها أن قال:

١ ـ إنَّ الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة لنا إلى الرسول. وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ قبول ما ليس معقولاً خروج عن حد الإنسانية ودخول في حد البهيمية.

٢ ـ ومنها أن قال: قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم

(٩) كتاب إعجاز القرآن (القاهرة ١٣٤٩) ص١٠.
(١٠) الفصل ج ص٦٩.
(١١) الفرق بين الفرق ص٣٣٢
(١٢) الفيصل ص٥٥ (من مجموعة الجواهر الغوالي المطبوعة في مصر ١٣٤٣).
(١٣) في تاريخ الإسلام في ترجمة أبي العلاء المعري.
(١٤) تلبيس إبليس ص٦٩ إلخ
(١٥) كتاب الملل والنحل (طبعة أوروبا) ص٤٤٥ إلخ.

لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر. فلننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟ فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بقولنا. وإن كان بأمرنا بما يخالف ذلك كان قولنا دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣ ـ ومنها إن قال: قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله والسعي ورمي الجمار والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته وغير ذلك، كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

٤ ـ ومنها أن قال: إنَّ أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً [ص٣٥] أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأي تمييز له عليك وأية فضيلة أوجبت استخدامك وما الدليل على صحة دعواه. فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوي خبره».

* * *

لعل القطعة التي أوردناها من كتاب الشهرستاني تكفيك دلالة على أن براهمة ابن الراوندي أشخاص موهومون على نمط الزوار الفرس الذين نقلهم «مونتسكيو» إلى قلب أوربا لكي يضع على لسانهم ما يجول في خاطره من الأفكار في عيوب الحضارة الغربية. وليست الرواية الوهمية التي اخترعها ابن الراوندي الوحيدة من نوعها في الآداب الإسلامية ولكن لها نظائر وأشباه. فإن أكثر ما نقرؤه في الكتب عن عقائد الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين ليس إلا خرافة اخترعها بعض الظرفاء من المتفلسفة في

أواخر القرن الثالث للهجرة ليشبعوا جوع الجمهور المثقف إلى آراء غريبة مستبعدة. وكذلك عمل ابن وحشية المشهور في فلاحته النبطية إذ اختلق للأنباط والكنعانيين والكلدانيين والبابليين القدماء علوماً فاقت في عمقها كل ما اهتدى إليه علماء الأمم الأخرى وكما أن الناس انخدعوا باختلاقات ابن وحشية وأحمد بن الطيب السرخسي وأبي بكر الرازي كذلك انخدعوا بالرواية الموهومة عن البراهمة التي اخترعها ابن الراوندي.

* * *

لنفترق بعد هذا عن ابن الراوندي. لن يقال إنَّ شخصيته في إباحتها وجرأتها وتأذيتها لما هو مقدس محببة إلى النفس. ولكنها تمثل تياراً لا سبيل إلى إنكاره لمن يرمي إلى فهم الحياة الإسلامية في القرن الثالث للهجرة على مختلف ألوانها. ولعله يسلينا أن هذا الرجل مع إصراره على قدرة العقل الإنساني في إدراك حقائق الأشياء قد وصل في آخر عمره إلى أن قال ــ أو قيل أنه قال ــ:

أليس عجيباً بأن امرءاً لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما علم

(٢٦ / ٨)

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام،

القاهرة ١٩٤٥،

الــصفحات، ٢٥، ٢٧، ٣٣، ٣٦، ٤٥، ٤٨، ٧٥ ــــ ١٨٨، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٣، ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٤.

(١)

[ص٢٥]

ثم أن المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة قليلة غير مأمونة. وهـذه القلة إما لأن كتب الزنادقة قد فقـدت كلـها تقريبـاً، ولم يعـد بـين أيـدينا منهـا إلا شذرات ضئيلة نعثر عليها بعد عناء طويل في كتب الردود، مثل هذه الشذرات التي عثر عليها المأسوف علـى شـبابه الممتـاز الـدكتور كـراوس في كتـاب «المجـالس المؤيدية»، وهي شذرات لابن الراوندي مـأخوذة مـن كتابـه «الزمـرذ» قـد رد عليهـا داعي الدعاة مؤيد الدين الشيرازي في هذه المجالس الموسومة باسمه[1].

(٢)

[ص٢٧]

ونحن قد أشرنا من قبل إلى المقـال الـذي كتبـه كـراوس عـن ابـن الراونـدي

---

(١) انظر ملحق هذا الكتاب [ص٢٥٩ وما يليها].

بمناسبة الفقرات التي عثر عليها في «المجالس المؤيدة» مأخوذة من كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي، وهو مقال طويل مملوء بالمعلومات، ويعد خير ما كتب عن ابن الراوندي حتى اليوم[٢]

(٣)

[ص٣٣]

أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان، اللذان كانا أُستاذي ابن الراوندي الزنديق المشهور، كما كان من أساتذته أيضاً أبو شاكر الذي يذكر عنه الخياط أنه كان متصلاً بهشام بن الحكم، المتكلم الشيعي المعروف. ويرى فيدا[٣] أن الرابطة بين أساتذة ابن الراوندي الثلاثة هؤلاء يظهر أنها كانت التغالي في التشيع.

(٤)

[ص٣٦]

ولكن أظهر شخصية في هؤلاء المتكلمين الزنادقة بعد شخصية ابن الراوندي (الذي نؤجل الحديث عنه إلى الفصل الخاص به في القسم الثالث من هذا الكتاب)[٤]، هي شخصية أبي عيسى الوراق وقد كان هو أيضاً أستاذاً لابن الراوندي.

---

(٢) يعني الدكتور بدوي حتى صدور كتابه سنة ١٩٤٥.

(٣) يشير الدكتور بدوي إلى مقالة الأستاذ G. Vajda الموسومة

Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside; in: R.S.O., Vol XVI, 1937, pp. 173-229.

وموضع النص هناك يقع في 3 - 192 .PP

(٤) يراجع الملحق في هذا الكتاب.

(٥)

[ص٤٥]

ولكن[٥] الرأي مختلف في الحكم على طابع كتاب ابن المقفع وأغراضه. فجويدي[٦] الذي نظر إليه بحسبانه ضرباً من معارضة القرآن يقصد به الطعن في الإسلام، والذي رأى فيه الخطوة الأولى والدليل الأول تقريباً على الحجاج الموجه ضد الإسلام، ذلك الحجاج الذي نراه قوياً متقناً في مؤلفات ابن الراوندي...

(٦)

[ص ٤٨ تعليق ١]

هذه النقطة تجعل موقف ابن المقفع مختلفاً كل الاختلاف عن موقف ابن الراوندي الملحد. فإذا كانت أسحلة الهجوم على الإسلام واحدة في جوهرها لدى كليهما، كما بين هذا جويدي جيداً، ص يط ــ ص ك[٧]، فإنه بينما الهجوم عند الأول متلو بإيمان إيجابي، نجد أن ابن الراوندي ــ لو كان لنا أن نبدي حكماً على أساس ما يقوله خصومه عنه وعن مؤلفاته (أن كتاب «فضيحة المعتزلة» هو الملحد الحقيقي الذي يضع معرفته بالكلام في خدمة كل بدعة وكل دين ضد الإسلام.

(٧)

[ص٧٥ ــ ١٨٨]

[انظر بحث الأستاذ كراوس في ابن الريوندي ملحقاً بالكتاب]

---

(٥) هذه الشذرة (والشذرة التالية أيضاً) منم فصل من مقال للأستاذ كابرييلي F. Gabrieli ترجمة الدكتور بدوي من مقال L'opera d'ibn al-Moqaffa المنشور في مجلة R.S.O. (XIII, pp. 197 – 247)

(٦)إشارة كابرييلي هنا إلى مقدمة الأستاذ M. Guidi لكتابه La lotta tra l'Islam e il Manicheismo, Roma 1927.

(٧) يقابل: Ibid., pp. XIX - XX

(٨)

[ص ١٩٨]

ثم شاهدنا هذه الحركة المتصاعدة[٨] تبلغ أوجها عند ابن الراوندي: فبعد أن كانت مجرد مزاج روحي أو موقف فكري مؤقت غير واضح، صارت مذهباً شاملاً أقيم على أسس من العقل، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب عقلية فكرية، وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الإلحاد على الإسلام.

(٩)

[ص٢٠٢]

ومن هذه الفقرة المهمة[٩] يتبين التشابه الكبير بينه [« بين الرازي] وبين ابن الراوندي حين قال على لسان البراهمة: «إنّه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله ـ سبحانه ـ على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه. ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب». فإذا كان ابن الراوندي قد بنى على هذه المقدمة إبطاله للنبوة، فيشبه أن يكون الرازي قد أراد هذا أيضاً ورمى إليه، خصوصاً وهو يزيد في توكيد مناقب العقل [ص٢٠٣]، فينسب إليه ليس فقط ما يتصل بالأخلاق، كما اقتصر عليه ابن الراوندي، بل وأيضاً ما يتصل بالمسائل الإلهية،... ولقد كان قول ابن الراوندي ـ لو أخذ وحده ـ خليقاً بأن يرد عليه بالقول بأن الأنبياء يأتون لبيان الأمور المتصلة بالألوهية، ولا يقتصرون على الناحية الأخلاقية وحدها. أما الرازي، فقد أكد أن العقل هو المرجع في كل شيء... فكأن الرازي إذاً قد ذرَّف على أستاذه وزاد...

(١٠)

[ص٢١٣]

ثم يعود الرازي إلى احتجاجه بالتناقض للدلالة على البطلان كما

(٨) حركة الزندقة.

(٩) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي، نشرة باول كراوس، القاهرة ١٩٣٩، ١/ص١٧ س١٦، ص١٨ س١٦.

فعل فيما يتصل بالأنبياء. فيتخذ من تناقض روايات رجال الدين شاهداً على فساد أقوالهم. فنراه هاهنا يلجأ إلى نفس ما لجأ إليه ابن الراوندي من الطعن في قيمة الرواية فيما يتصل بالأحاديث والأخبار الدينية...

(١١)

[ص ٢١٦]

(فالرازي) يهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندي، فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف، كما يهاجمه من ناحية المعنى.

...والشبه واضح بين هذا القول [الذي زعمه الرازي[١٠]] وبين قول ابن الراوندي: إننا نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من بعض سور القرآن، وإن كان الرازي لم يذكر بليغاً بعينه. وهذا الطعن في إعجاز القرآن من حيث النظم...

(١٢)

[ص ٢١٧]

أما من حيث المعنى، فقد هاجم [الرازي] القرآن من عدة نواح تختلف عن تلك التي هاجمه منها ابن الراوندي. ولا عجب، فابن الراوندي كان يجول في محيط كلامي ديني، لهذا تركز نقده في هذه النواحي. أما الرازي، فقد كان يجول في جو علمي.

(١٣)

[ص ٢٢٣]

والرازي يثير أيضاً على هامش تلك المسألة العامة في نقد القرآن والكتب [ص ٢٢٤] المقدسة مسألة اللغات وكيف نشأت، وقد رأيناها مفصلة بعض التفصيل في مقال كراوس عن ابن الراوندي[١١]، وعرفنا قول الرازي وما يثيره من مسائل...

---

(١٠) يراجع كراوسك فصول مستخرجة من كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي، منشورة في مجلة (شرقيات Orientalia) جـ ٥، سلسلة جديدة، كراسة ٤٧/٣، روما سنة ١٩٣٦، قطعة رقم ١٦ س ٢ ـ ٨.

(١١) انظر الملحق في آخر هذا الكتاب.

(٩/٢٧)

بينيس، س.:
ـ مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود،
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة،
القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦،

(١)

[ص ١٢، تعليق ٤]

هل كان النظّام يقول بأن في الجسم أجزاء لا نهاية لها في الفعل؟ تختلف الإجابة عن هذا السؤال فيما انتهى إلينا من حكايات الإسلاميين. وابن الراوندي لا يعرض لهذه المسألة، بل هو يكتفي بأن يعيب على النظّام قوله بأن الجسم لا يتناهى في التجزؤ (الانتصار ص ٣٢، ٣٤)... ويكتفي البغدادي في الفرق بين الفرق (ط. القاهرة، ١٩١٠، ص ١٢٣ ـ ١٢٤)، في نص يتفق فيه تمام الاتفاق مع ابن الراوندي، بأن يعد القول بانقسام كل جزء لا إلى نهاية من فضائح النظّام.

(٢)

[ص ١٩، تعليق]

.. وقارن «المقالات» ص ٣٢٧ س ١٥، حيث يشبه مذهب النظام في الكمون والمداخلة من حيث المعنى بمذهب أهل التثنية في امتزاج النور

بالظلمة. وقد استعمل ابن الراوندي من قبل هذه المقارنة في تشنيعه على النظام - انظر كتاب الانتصار ص ٣١.

(٣)

[ص ٢٧ تعليق ١]

انظر كتاب الانتصار ص ١٣٣ - ١٣٤ في أمر علاقة ضرار بالمعتزلة. والخياط ينكر على ابن الراوندي أنه يعد ضراراً من المعتزلة.

(٤)

[ص ٣٩ تعليق ٤]

يقول ابن الراوندي في تشنيعه على المعتزلة أن أبا عفان الرقي، من أصحاب النظّام والجاحظ، كان يزعم أن الله علة لكون الخلق. والخياط ينكر هذا.

(٥)

[ص ١٢٣]

والقول بخلق القرآن ونفي صفات الله هما، بالإجمال، أساس أصل التوحيد عند المعتزلة. والخياط. وإن كان قد حاول أن يفصل فصلاً تاماً بين جهم والمعتزلة، فإنه لم يتردد في اعتبار جهم من جملة الموحدين، أما العامة وابن الراوندي ضمناً، فإنهم يضيفون جهماً إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن (كتاب الانتصار ص ١٢٦).

(٦)

(ص ١٢٥ تعليق ٢)

... والمعتزلة بإنكارهم جواز نسخ الأخبار زادوا في شقة الخلاف بين مذهبهم ومذهب الشيعة في القول بالبداء. انظر فيما يتعلق مقال

جولدتزيهر في دائرة المعارف الإسلامية. وراجع أيضاً مقالات الإسلاميين ص ٣٩ س ٤، ٢٢١ س ١، ٤٧٩ ص ١، ٤٩١ س ١٢، وكتاب الانتصار ص ١٢٧ والصفحات التالية... وقد حاول ابن الراوندي أن يبين أنه ليس بين قول الشيعة بالبداء وقول المعتزلة في النسخ إلا فرق في الاسم دون المسمى. والخياط ينكر هذا مستنداً إلى أن الشيعة (الرافضة) تقول بالبداء في الإخبار، وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الإخبار في شيء...

(٧)

[ص ١٢٦ تعليق ٤]

...وقد أراد ابن الراوندي أن يشنع على المعتزلة بأن قال إنَّ ضراراً وحفصاً، وهو يعدهما من المعتزلة، يقولان بالماهية، وأن ممن كان يقول بها، أيضاً، ثمامة وحسينا النجار وسفيان بن سختان وبرغوثا. والخياط يقول إن إضافة القول بالماهية إلى ثمامة كذب وباطل، أما الباقون الذين ذكرهم ابن الراوندي فليسوا من المعتزلة في نظر الخياط (الانتصار ص ١٣٣ والصفحة التالية)(*).

(*) كذلك قارن الأصل الألماني:
S. Pines, Beitrage Zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1930, (index).

(١٠/٢٨)

تيمور، أحمد... باشا:

ـ ضبط الأعلام،

ط. القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.

ص ٦٣.

الراوندي

أحمد بن يحيى بن إسحاق، المكنى بأبي الحسين، العالم المشهور، صاحب المصنفات في علم الكلام، المتوفّى برحبة مالك بن طوق سنة خمس وأربعين ومائتين عن أربعين سنة، وقيل توفي سنة خمسين.

قال ابن خلكان(*): «نسبته إلى راوند، بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة، وهي قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان، ورواوند، أيضاً، ناحية بظاهر نيسابور. وقاسان بالسين المهملة وهي غير قاشان بالشين المعجمة».

(*)يقارن نص وفيات الأعيان، في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

جار الله، زهدي حسن:

ـ المعتزلة،

القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٦

(١)

[ص ٣٩، تعليق]

[أشهر الزنادقة]:

١ ـ بشار بن برد ـ البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ ـ ٣٧.

٢ ـ ابن المقفع ـ خزانة الأدب ج ٣ ص ٤٥٩.

٣ ـ صالح بن عبد القدوس ـ تكملة الفهرست ص ١.

٤ ـ أبو شاكر الديصاني، وأبو حفص الحداد ـ الانتصار ص ٤١، ١٤٢.

٥ ـ ابن ذر الصيرفي، وأبو عيسى الوراق ـ الانتصار ص ١٤٩، ١٥٠.

٦ ـ ابن الروندي وأبو حيان التوحيدي ـ طبقات الشافعية الكبرى ج ٤ ص ٣.

[ص ٤٢]

أما الجاحظ فدفاعه عن الإسلام أشهر من أن يذكر. قال الخياط إنه لا يعرف متكلماً نصر الرسالة واحتج للنبوة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ[١]. وذكر له ياقوت ثمانية كتب في الرد على المخالفين وستة في الدفاع عن مبادئ الاعتزال[٢]، وخيرها جميعاً كتاب «فضيلة المعتزلة» وهو كتاب وضع ليس لمدح المعتزلة وإظهار فضلهم فحسب، بل للرد على الرافضة[٣] أيضاً. يدلنا على ذلك أنه أغاظ الرافضة كثيراً، فانبرى أحدهم وهو ابن الرونـدي لتفنيده، ووضع كتابه «فضيحة المعتزلة» للرد عليه، وحمل فيه على المعتزلة حملة شعواء، ونسب إليهم أموراً كثيرة لم يعتقدوها ولا قالوا بها ليشوه سمعتهم، فرد عليه أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار» وتنصل من تلك الأمور ورد تلك التهم. وكتاب الانتصار في حد ذاته برهان ساطع ودليل قاطع على ما قام به المعتزلة من الدفاع عن الإسلام ومقاومة خصومه، وكيف أنهم استمروا على هذه الخطة حتى في أيام ضعفهم وبعد زوال دولتهم.

وحري بنا بعد هذا أن نشير إلى شيئين آخرين: الأول أن المعتزلة، وإن كان أكثر ردهم على المجوسية والجبرية، فقد كانوا لا يتأخرون عن الرد على جميع المخالفين [ص ٤٣] للإسلام كائنين من كانوا. ألم يضع الجاحظ الكتب في الرد على النصارى واليهود والزيدية..؟[٤] أو لم يقاوموا الخوارج أيضاً..؟ إليكم ما يرويه البيقهي: كان لأحد المعتزلة جار يرى رأي الخوارج، وكان كثير الصلاة والصيام حسن العبادة. فقال المعتزلي لرجلين من أصحابه: مرا بنا إلى هذا الرجل فنكلمه عسى أن ينقذه الله عز وجل من الهلكة بنا ويهديه من الضلالة. فكلموه، ولما يئسوا منه وظهر لهم تلاعبه بهم، قال المعتزلي لصاحبيه: أتنهيان عن دماء أمثال هؤلاء؟

(١) كتاب الانتصار، ص ١٥٤.

(٢) معجم الأدباء، ج ١٦، ص ١٠٧ ـ ١١٠.

(٣) راجع معنى الرفض في كتاب الانتصار ص ١٠٥ ـ ١٠٦، وفي العقد الفريد، ج ١، ص ٢١٧.

(٤) معجم الأدباء، ج ٦، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

والله لأجاهدنهم مع كل من أعانني عليهم..![5] والشيء الثاني أن المعتزلة كانوا أشداء على خصوم مبدئهم، متمسكين بعقائدهم، حتى أنهم لم يتساهلوا مع بعض رجال حين جاءوا بأمور مخالفة أو أبدوا آراء شاذة مغايرة. فقد اعترضوا جميعاً على بشر بن المعتمر في اللطف وناظروه فيه حتى رجع عنه[6]. ونفوا حفص الفرد لما قال بالجبر وحاربوه، وتصدى له أبو الهذيل فناظره وقطعه[7]. كذلك عنفوا ابن الروندي ووبخوه وطردوه من حلقتهم[8]، وطردوا فضلاً الحذّاء وابن حائط لأنهما خلطا وتركا الحق وذهبوا إلى حد تحريض الخليفة الواثق على ابن حائط وحمله على النظر في إلحاده وإقامة حكم الله فيه، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك[9].

(٣)

[ص ١١٧]

[ويرى العلاف]

أن لما يعلمه الله تعالى ويقدر عليه غاية ينتهي إليها وحداً يقف عنده، فلا يعلم بعد ذلك شيئاً ولا يقدر أن يفعل شيئاً أصلاً[10] ويكذب الخياط في هذا القول المنقول عن ابن الروندي فيقول: إنَّ أبا الهذيل كان يرى أن الله يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية. أما الأشياء المحدثة فإن لها كلا وجميعاً وغاية ينتهي إليها العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفتها القديم. ولما كان القديم عند أبي الهذيل ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه كل ولا بعض، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع. وقد قال في المحدثات أنه محيط بها: «وهو بكل شيء محيط». وأنه محص لها: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ

---

(٥) المحاسن والمساوئ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٦) الانتصار، ص ٦٥.

(٧) الفهرست، ص ٢٥٥.

(٨) الانتصار، ص ١٠٢.

(٩) أيضاً، ص ١٤٩.

(١٠) أيضاً، ص ٨، والمقالات ج١ ص ١٦٣، وابن حزم، ص ١٤٧.

﴿شَيۡءٍ عَدَدَۢا﴾، ولا تكون الإحاطة والإحصاء إلا للأشياء المتناهية[11].

(٤)

[ص ١٢٦]

[في الحديث عن النظام]

واعترض ابن الروندي على قوله أن الروح إذا انطلقت من الجسد ترتفع إلى الأعلى لأنه شبيه بقول المنانية والديصانية في النور والظلمة. فرد عليه الخياط بأن المنانية كفرت بقولها أن النور والظلمة قديمان لم يزلا، وأن الديصانية كفرت بإثباتها عالمين قديمين عالم في العلو وعالم في السفل غير عالمنا هذا. والنظَّام لم يقل بذلك بل قال إن النور يذهب علواً والظلمة تذهب سفلاً، وأن الخفيف يصعد إلى أعلى عالمنا هذا والثقيل ينزل ويلحق بأسفل عالمنا هذا[12] واعترضوا أيضاً على قول النظام أن أفعال الحيوان جنس واحد فقال ابن الروندي إنَّه يعني أن الكفر مثل الإيمان، وأن العلم مثل الجهل، وأن الحب مثل البغض[13].

(٥)

[ص ١٢٧]

ومع ذلك فإن ابن الروندي يقول إنَّ النظام كان يحيل أن يكون الله قادراً على فعل المستحيل، كان يجعل المبرد مسخناً، أو الحر مبرداً، لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس في طباعه عمله. ولكن الخياط ينكر أن يكون النظام قد قال ذلك[14].

(١٦)

[ص ١٢٩]

قال النظَّام إنَّ نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي

---

(١١) الانتصار، ص ٨ ـ ١٠.
(١٢) أيضاً، ص ٢٨ ـ ٤٠.
(١٣) أيضاً، ص ٢٨.
(١٤) أيضاً، ص ٢٨.

صلى الله عليه وسلم ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب(١٥). أما النظم والتأليف فإن الناس قادرون على مثلهما، ولكن الله تعالى صرف أذهانهم عن معارضة القرآن ومنعهم من الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، ولو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بمثله فصاحة وبلاغة(١٦). وقد رد الخياط على هذا القول الذي كان ابن الروندي أول من نسبه إلى النظام، وقال أن النظام كان يقر بإعجاز القرآن نظماً وإخباراً(١٧).

(٧)

[ص ١٣٠]

العالم فعل الله بطبعه(١٨)، أي أن طبيعته تعالى هي التي جعلته يصنع هذا الكون، فالكون نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله وليس نتيجة مشيئته واختياره. ويرى الشهرستاني أن ثمامة أراد بذلك ما أرادته الفلاسفة ـ الطبيعيون منهم طبعاً ـ من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة(١٩) غير أن الخياط يرفض هذا القول الذي أخذه ابن حزم والشهرستاني عن ابن الروندي ويقول إنّه لم يسمع عن ثمامة ولا ورد في كتبه. لأن المطبوع عند ثمامة هو الجسم المحدث، أما القديم الذي ليس بجسم فتعالى عن ذلك علواً كبيراً. ثم إن المطبوع عند أصحاب الطبايع لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين، أما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها(٢٠).

(٨)

[ص ١٣٢، تعليق]

قد يكون معمر لم يقل ذلك في الحياة والموت، لأن ابن الروندي أظهر

---

(١٥) أصول الدين ص ١٨٤، والفرق بين الفرق ص ١٢٨.
(١٦) المقالات ج١ ص ٢٢٥، والملل والنحل ج١ ص ٦٤.
(١٧) الانتصار، ص ٢٧ ـ ٢٨.
(١٨) ابن حزم، ج ٤، ص ١٤٨.
(١٩) الملل والنحل، ج١ ص ٧٨.
(٢٠) الانتصار، ص ٢٢ ـ ٢٣.

تردداً في نسبته إليه، فقال إما الحياة والموت، فمن الناس من زعم أن معمراً يضيفهما إلى الله، ومنهم من زعم أنه يضيفهما إلى الحي الميت ـ (الانتصار ص ٥٦) ـ. يضاف إلى هذا أن الشهرستاني لم يثبت على معمر أنه قال إنَّ الحياة والموت من فعل الأجسام بطبعها، وإنما استنتج ذلك من إحالة معمر أن تكون لله قدرة على خلق الأعراض، ولأن الحدوث والفناء عرضان، فلا دخل لله تعالى فيهما. (الملل والنحل ج١ ص ٦٧).

(٩)

[ص ١٤٨]

روى ابن الروندي أن الجاحظ كان يقول إنَّ القرآن جسم يجوز أن يقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً[٢١]. ولا يعقل أن يكون الجاحظ قد قال ذلك، بل الأرجح أن يكون ابن الروندي نسبه إليه للحط من قدره، وإنَّ كان قاله فعلاً فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت إليها المحاجات الفلسفية في زمنه، وإما أن يكون الجاحظ، كما قال ماكدونالد، قصد بهذا القول التهكم على المتجادلين في وقته وإيضاح مبلغ العقم في أبحاثهم[٢٢]

(١٠)

[ص ١٩٠]

[في اضطهاد المعتزلة لغيرهم من الفرق]

ثم تمادوا في ذلك فصاروا يرفضون شهادتهم ويكفرونهم، ولا سيما المردار الذي غالى في تكفيره غيره فوضع ـ على ما يروي ابن الروندي ـ كتاباً في القدر والتشبيه أكفرَ فيه أهل الأرض[٢٣].

(١١)

[ص ١٩٤]

وليس أدل على ذلك من أن كتاب السنة كالبغدادي والشهرستاني

(٢١) الملل والنحل، ج١ ص ٨١.

Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 161(٢٢)

(٢٣) الانتصار، ص ٦٨.

كانوا في ردهم على المعتزلة وكلامهم عنهم يعتمدون كثيراً على كتب الرافضة ويقتبسون منها ولاسيما كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الروندي.

(١٢)

[ص ١٩٦]

وروي عن ابن الروندي أن كثيرين من المعتزلة يكفرون النظام وبشراً وجعفر بن مبشر لقولهم في القرآن أن الناس لم يسمعوه على الحقيقة، وأن ما في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز(٢٤).

(١٣)

[ص ١٩٧]

فلما قامت الحركة الرجعية، وزالت سلطة المعتزلة السياسية، وتعرضوا لهجمات الخصوم. اشتدت الحركة الانفصالية، وخرج على المعتزلة بعض رجالهم كأبي عيسى الوراق (» ٢٤٧ هـ. « ٨٦١م.) الذي تركهم وانضم إلى أعدائهم الرافضة(٢٥). وأبي الحسين أحمد بن الروندي (٢١٥ ـ ٢٩٨ هـ. « ٨٣٠ ـ ٩١٠م)(٢٦)، [ص ١٩٨] الذي انضم إلى الرافضة أيضاً ووضع لهم كتاب «الإمامة»، وتقرب إليهم بالطعن

---

(٢٤) أيضاً، ص ٨٢.

(٢٥) أيضاً، ص ١٥٢.

(٢٦) راجع تحقيق تاريخ ابن الروندي لنيبرج في مقدمة الانتصار، ص ٤٣، [أقول: ولقد أثبتنا خطل هذا الرأي فيما قلناه في مقدمة كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩].

في المعتزلة. ويرى صاحب الوفيات في ابن الروندي أنه كان من علماء الكلام، وكانت له مع كثير من متكلمي عصره مجالس ومناظرات[٢٧]. ونقل العباسي عن كتاب «محاسن خراسان» لأبي القاسم الكعبي المعتزلي أن ابن الروندي لم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله[٢٨]. ولذلك كان عليماً بعقائد المعتزلة مطلعاً على دخائلهم، فراح يهاجمهم بعنف وشدة، ويظهر معايبهم وفضائحهم بصورة لم تتأت لأحد إلا للأشعري من بعده.

(١٤)

[ص ١٩٩]

[وطالما كان الجاحظ في كتابه فضيلة المعتزلة،]

كاتباً أدبياً قوي الحجة متين الأسلوب، فلابد أن يكون كتابه قد لفت أنظار الناس وترك فيهم أثراً كبيراً، ولذلك هب الرافضة يردون عليه ويفندون ما جاء فيه ويطعنون في الاعتزال. وكان أهم تلك الردود كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الروندي الذي أصبح كما ذكرنا من أنصار الرفض. ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الروندي وضع كتابه هذا وشتم فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة[٢٩]. وقد تذرع الخياط (» ٣٠٠ هـ) للدفاع عن مدرسته وأصحابه فوضع كتاب «الانتصار» الذي يرد فيه تهم ابن الروندي وينتصر للمعتزلة ويظهر فضلهم في الدفاع عن الدين ضد المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد[٣٠].

(١٥)

[ص ٢٠٠]

وأخيراً جاءت الضربة الكبرى الفاصلة التي أذهلت المعتزلة طويلاً،

---

(٢٧) الوفيات، ج١ ص ٢٨.

(٢٨) معاهد التنصيص، ج١ ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢٩) الانتصار، ص ١٤٢.

(٣٠) أيضاً، ص ١٧، ٢٣، ١٥٤، ١٧٢.

وزلزلت كيانهم، وقضت عليهم بالزوال الأكيد إن عاجلاً أو آجلاً، وهي أيضاً منبعثة من داخل الاعتزال، ناشئة عن انقسام المعتزلة واختلافهم، وفيها دليل واضح على ما سبق أن أشرت إليه من أن العوامل الخارجية ما كانت لتكفي وحدها، مهما بلغت قوتها، لإسقاط المعتزلة لو أنهم كانوا داخلياً أقوياء متحدين. فالمعتزلة عملوا في سقوطهم بأيديهم، وساهموا في النهاية التي صاروا إليها بطرق مختلفة أحسب أننا وقفنا على أكثرها وقلنا إن الخلاف بينهم كان واحداً منها إن لم يكن أشدها خطراً وأسوأها أثراً. أما هذه الضربة فقد وجهها إلى المعتزلة أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٣٠ هـ. « ٨٧٣ ـ ٩٤١م). أحد رجالهم وأئمتهم والمتهم الذي خرج عليهم وانصرف إلى قتالهم كما فعل ابن الروندي من قبل.

(١٦)

[ص ٢٠٢]

فقد سبق الأشعري كثيرون انفصلوا عن المعتزلة وحاربوهم فلم يكن لهم كبير خطر على كيانهم، أهمهم ابن الروندي الذي ذكرنا أنه لم يكن أحذق منه في علم الكلام في وقته، والذي رأينا أنه لم يدخر جهداً في مهاجمة المعتزلة والكيد لهم. فلماذا كان خطر الأشعري على المعتزلة أعظم من خطر غيره..؟ ولماذا استطاع أن ينجح في ما فشل فيه غيره..؟ إن لذلك ـ على ما أرى ـ سببين اثنين. هما أن الذين انفصلوا عن المعتزلة قبل الأشعري إمَّا تطرفوا في أقوالهم وخلطوا كبشار بن برد، وفضل الحذاء، وابن حائط، فلم يقبلهم أهل السنة ولم يتعاونوا معهم بل حاربوهم كما حاربهم المعتزلة، وإمَّا ارتموا في أحضان الرافضة كأبي عيسى الوراق وابن الروندي، وأهل السنة ـ كما نعلم ـ يكرهون الرافضة أضعاف كرههم للمعتزلة. أما الأشعري فإنه التجأ إلى أهل السنة، وأعلن توبته (!) ورجوعه إلى العقيدة السليمة وإلى أقوال السلف الصالح، فوجد بين أهل السنة كثيرين أصغوا إليه وآزروه.

(١٧)

[ص ٢٠٦]

ما أخبرنا به المقدسي من أنه نظر في كتب الفاطميين الشيعة في شمال

أفريقيا فوجد أنهم يوافقون المعتزلة في أكثر الأصول[٣١]، وما رأيناه من أن الرافضة حين هاجمهم الجاحظ في كتابه «فضيلة المعتزلة» لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندي المعتزلي الأصل الذي وضع لهم كتاب «فضيحة المعتزلة» لم يجدوا من يرد عليه غير ابن الروندي المعتزلي الأصل الذي وضع لهم كتاب «فضيحة المعتزلة». ثم إن الشيعة وجدوا في بعض أقوال المعتزلة ما يتلاءم مع عقيدته كإنكار النظَّام أن يكون إجماع المسلمين حجة، وذهابه إلى أن الحجة في قول الإمام المعصوم[٣٢]، وقلة اعتداد المعتزلة عموماً بالأخبار المأثورة. هذا وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لعلي بن أبي طالب كأبي جعفر الإسكافي الذي ذكره الخياط وعده من رؤساء متشيعيهم[٣٣] وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان ومن كان في شقهما، ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ويبرأ منه كالمرداد وجعفر بن المبشر[٣٤] ويقول ابن الروندي أن متشيعة المعتزلة الذين ثبتوا إمامة علي زعموا أن جميع القاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بقعودهم، وأنهم لا يدرون لعلهم خرجوا بخطئهم هذا من الإيمان وصاروا من أهل النار[٣٥].

---

(٣١) أحسن التقاسيم، ص ٢٣٨.

(٣٢) تأويل مختلف الحديث، ص ٢٢ ـ ٢٣، والملل والنحل، ج ١ ص ٦٤.

(٣٣) الانتصار، ص ١٠٠.

(٣٤) أيضاً، ص ٩٨.

(٣٥) أيضاً، ص ٩٩.

(١٢/٣٠)

نادر، الدكتور ألبير نصري:
ـ فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين،
الإسكندرية ١٩٥٠(*)،
(الجزء الأول).

(١)

[ص ٣٢]

ومن تلامذة الخياط، أبو القاسم البلخي الكعبي وعبد الله بن أحمد، لا نعلم شيئاً عن تاريخ حياته بالرغم من أنه الوحيد الذي وصلنا منه مؤلف، وهو كتاب الانتصار[1] والرد على ابن الروندي الملحد. ويتضح مما جاء في ص ٨٨ من هذا الكتاب، أنه كتب بعد موت ابن الروندي.

ومن مطالعة كتاب الانتصار[1] يتبين لنا أن الخياط كان ملماً بمختلف آراء[2] المتكلمين في عصره، كثيراً ما يذكره ابن المرتضى والمسعودي في كلامهما عن المعتزلة. وأخذ البغدادي الكثير من كتاب الانتصار في كتابه الفرق بين الفرق[3].

(*) كذلك يقارن الجزء الثاني، ط. بغداد ١٩٥١.

(١) في الأصل: الانتصار.

(٢) في الأصل: أراء.

(٣) علق نادر هنا «انظر مقدمة [« مقدمة] كتاب الانتصار للأستاذ نيبرج، لقد ترجمنا هذا الكتاب إلى الفرنسية» « يلاحظ:

[Le Livre du Triomphe. Beyrouth 1957.

(٢)

[ص ١٤٨]

كل مخلوق، أعني كل جسم طبيعي، فهو مجبور، أو بمعنى آخر خاضع لقوانين ثابتة. ويمثل النظام لذلك بقوله: إذا دفع الحجر اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها، عاد الحجر إلى مكانه طبعاً(٤) وكذلك يقول الجاحظ: إنَّ للأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها(٥). والخياط في دفاعه عن ثمامة ضد ابن الراوندي يزيد قانون الحتمية هذا توكيداً إذ يقول: إن المطبوع هي(٦) الأجسام المعتملة المحدثة، والمطبوع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار لا يكون منها إلا التسخين، والثلج لا يكون منه إلا التبريد. وأما من تكون منه الأشياء المختلفة، فهو المختار لأفعاله لا المطبوع عليها(٧).

---

(٤) يلاحظ «الشهرستاني، الملل والنحل على هامش ابن حزم، ٦٢/١».

(٥) يلاحظ «الشهرستاني: المبل [« الملل]، ٨/١».

(٦) كذا في الأصل!

(٧) يلاحظ «الخياط، الانتصار، ص ٢٢ ـ ٢٣. الشهرستاني، الملل، ٧٨/١»
كذلك يقارن في هذا الشأن كتابنا Ibn ar-Riwandi, text, ch. IV.

(١٣/٣١)

عبد الرحمن، الدكتور عائشة:

ـ رسالة الغفران لأبي العلاء المعري،

ط١ القاهرة ١٩٥٠.

[قارن ط ٤، دار المعارف بمصر، القاهرة ـ بلا تاريخ].

[ص ٤٦٩، تعليق]

ابن الراوندي[1]: أحمد بن يحيى الراوندي، كان يلازم الرافضة. وألف كتباً جريئة كافرة، قيل إنَّها بلغت نحو مائة وبضعة عشر كتاباً. توفي ببغداد عام ٣٠٠ أو ٣٠١ هـ (شذرات الذهب، ٢/٢٣٥)[2].

---

(١) بخصوص بعض التعليقات على عنوانات كتب ابن الروندي، ومدينة (راوند)، انظر تعليقات الدكتورة عائشة في كتابها المذكور، الصفحات ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦. كذلك قارن تعليقات ص ٤٩٥.

(٢) يقارن نص ابن العماد في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(١٤/٣٢)

عبد الرحمن، الدكتور عائشة:

ـ الغفران،

ط١، القاهرة ١٩٥٤.

قارن ط ٣، القاهرة ١٩٦٨.

(١)

[ص ١٦٦][1]

ولعل «نيكلسون» هو الذي أفاض في الحديث عن الزندقة في (الغفران)، لكن رأيه فيها لا يخلو من تهافت وتناقض. كما أن فهمه لها تعوزه الصحة أحياناً والدقة أحياناً أخرى[2]

بدأ فقال إنَّ سلوك «أبي العلاء» نحو الزنادقة، لا يقدم أساساً لاتهامه بالعطف عليهم، واستظهر المستشرق على ذلك. بأمور ثلاثة:

١ ـ أن الشيخ يدعو الله أن يثيب «ابن القارح» بما لعن من عقائدهم.

٢ ـ أنه يبارك «محمداً» ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما أباح من استعمال السيف ضد الكفر.

٣ ـ أنه يعجب لمحاولة «ابن الروندي» تقليد القرآن بعمل من عنده.

---

(١) هناك إشارتان لابن الريوندي في الكتاب، انظر ص ١٥٨، ١٦٩، فلاحظ.

(٢) يراجع الأستاذ Nicholson في J.A.R.S., 1902.

(٢)

[ص ١٧٤]

ونظر في حديثه عن الزندقة من الناحية التاريخية والأدبية، فنرى له أثراً ذا خطر، فالغفران تضع بين أيدي الدارسين للملل والنحل في التاريخ الإسلامي، قدراً من أخبار الزنادقة لا نعرف ـ فيما قرأنا ـ رسالة أدبية جمعت مثله. وخطرها يأتي من ناحية أن أدباء الزنادقة حوربوا واضطهدت آثارهم الأدبية لسبب ديني، ولم يرو ما روي منها إلا هما وعلى حذر.

وتاريخنا الأدبي يشكو هذه الثغرة، كما يشكوها التاريخ السياسي للإسلام، فحتى يومنا هذا، تعوزنا الوسائل الكافية لدرس تاريخ الزندقة وأدبها، ذلك لأن كتب الزنادقة اختفت من التراث التاريخي لنا، وهي ـ في الغالب ـ قد أعدمت، وما سلم منها قليل. وأكثر هذا القليل، لا نجده في كتب الزنادقة أنفسهم، بل في أخبار رواها خصومهم رواية خضعت لاعتبارات من الهوى والسياسة والدين وغيرها.

ولعل أقرب مثل يتصل بموضوعنا اليوم، أن كتب "ابن الراوندي" وقد ذكر "ابن القارح" منها سبعة:

(التاج، والزمرد، ونعت الحكمة، والدامغ، والقضيب، والفريد، والمرجان) [ص ١٧٥] وذكرها «أبو العلاء» ما عدا (الزمرد ونعت الحكمة).

لم يصل إلى أيدينا منها سوى فقرات من كتاب (الزمرد)، عثر عليها «باول كراوس» (في المجالس المؤيدية، للحميدي) ونشرها في مقال له بالألمانية، في (مجلة الدراسات الشرقية: مجلد ١٤ عام ١٩٣٤) ومقتطفات أخرى من كتاب (الدامغ) عثر عليها «ريتر: Ritter» في كتاب (المنتظم لابن الجوزي) ونشرها مرفقة بترجمة لها عام ١٩٣٦.

أما بقية الكتب السبعة لابن الروندي، فليس لها اليوم في مكتبتنا أثر، وكذلك شأن كتبه الأخرى التي أحصوها بنحو مائة وبضعة عشر كتاباً[3]، سمعنا ببعضها فيما كتب خصومه نقضاً لها أو رداً عليها، مثل:

كتاب (اجتهاد الرأي) رد عليه «أبو سهل النوبختي» أحد شيوخ الإمامية.

كتابة (إمامة المفضول) نقضه «الخياط»، و«أبو بكر البردعي» المعتزلي.

كتاب (فضيحة المعتزلة) رد عليه، «الخياط» بكتاب (الانتصار).

كتاب (أدب الجدل) رد عليه «أبو القاسم البلخي، والفارابي».

وغيرها مما لا تتوفر الآن على تتبعه وجمعه.

ويكفينا هذا المثل الواحد، لنقدر الثغرة التي أوجدها اضطهاد كتب الزنادقة، ومن هنا تبدو القيمة التاريخية والأدبية لم روى «الغفران» من أخبارهم وأشعارهم.

---

(٣) ينظر ابن العماد، شذرات الذهب، ٢/٢٣٥.

(١٥/٣٣)

الزركلي، خير الدين:

ـ الأعلام،

ط. ثانية، القاهرة ١٩٥٦،

جـ ١ ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

[ص ٢٥٢ عمود ٢]

الراوندي (.. ـ ٢٩٨ هـ/ .. ـ ٩١٠م)

أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي: فيلسوف مجاهر بالإلحاد. من سكان بغداد. نسبته إلى «راوند». من قرى أصبهان.

قال ابن خلكان[1]: له مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلوها عنه في كتبهم.

وقال ابن كثير[2]: أحمد مشاهير الزنادقة، طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز)، وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن».

---

(١) يراجع نص وفيات الأعيان، في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ١٩١.

(٢) يراجع نص البداية والنهاية، أيضاً، نفس الكتاب ص ٢٠٥.

وقال ابن حجر العسقلاني[٣]: ابن الراوندي، الزنديق الشهير، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق، واشتهر بالإلحاد. ويقال كان غاية في الذكاء.

وقال ابن الجوزي[٤]: أبو الحسين الريوندي، الملحد الزنديق، وإنما ذكرته ليعرف قدر كفره، فإنه معتمد الملاحدة والزنادقة. ثم قال: وكنت أسمع عنه بالعظائم، حتى رأيت ما لم يخطر على قلب أن يقوله عاقل. [ص ٢٥٣] وذكر «ابن الجوزي»[٥] أنه وقعت له كتبه. ونقل عن الجبائي أن ابن الريوندي (كما يسميه) وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر والرد على مذهب أهل التوحيد، وكتاباً في الطعن على محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

وقال أبو العلاء المعري (في رسالة الغفران)[٦]: سمعت من يخبر أن لابن الراوندي معاشر[٧] يخترصون[٨] له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، لا يحسب من الكرام البررة.

ونعته ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة بالقطب الراوندي[٩].

---

(٣) يراجع نص لسان الميزان، أيضاً، نفس الكتاب ص ٢٢٠.

(٤) يراجع نص المنتظم، أيضاً، نفس الكتاب ص ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦ ـ ١٥٧

(٥) ليست في الأصل.

(٦) يراجع النص، في كتابنا السابق ص ١١٣ ـ ١١٤. ولاحظ تعليقنا على هذا التصريح هناك، فهو مفتعل ولا يمت إلى الحقيقة بشيء.

(٧) أغفل الزركلي ذكر بعض النص، فبعد «مباشر» تذكر أن اللاهوت سكنه، وأنه من علم مكنه...

(٨) في الأصل: يختترصون، والتصويب عن نص الغفران.

(٩) استدرك الزركلي على هذه الجملة في الجزء ١٠، ط القاهرة ١٩٥٩/١٣٧٨، ص ٣٤ س ٤ ـ ٨، فقال: «تحذف من ترجمته الجملة التي هي (ونعته ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة بالقطب الروندي)، وذلك لاحتمال أن يكون ابن أبي الحديد عني (سعيد بن هبة الله) الملقب (قطب الدين الراوندي) وله كتاب في شرح نهج البلاغة». كذلك تراجع أطروحتي: Ibn ar-Riwndi. p. 73, note فابن الريوندي والقطب الراوندي شخصيتان مختلفتان عند ابن أبي الحديد.

وعرفه ابن تغري بردي[١٠] بالماجن المنسوب إلى الهزل والزندقة.

وتناقل مترجموه أن لـه نحـو ١١٤ كتاباً، منهـا: فـضيحة المعتزلـة، والتـاج، والزمرد، ونعت الحكمة، وقضيب الذهب، والـدامغ المتقـدم ذكـره، وأن كتبـه الـتي ألفها في الطعن على الشريعة اثنا عشر كتاباً. ولجماعة من العلماء ردود عليه، نشر منها كتاب الانتصار لابن الخياط[١١]. وفي المؤرخين من يجزم بأنه عاش ٣٦ سـنة «مع ما انتهى إليه من المخـازي» كمـا في المنـتظم لابـن الجـوزي[١٢]. ومـن فـرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه[١٣] مات برحبة مالك بن طوق (بين الرقـة وبغـداد)، وقيل: صلبه أحد سلاطين بغداد[١٤]

(١٠) يراجع نص النجوم الزاهرة، في «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٢٢٢.

(١١) ط. الأستاذ (H.S.Nyberg) القاهرة ١٩٢٥.

(١٢) يقارن النص، في كتابنا السابق، ص ١٦٦.

(١٣) هذا غلط مبين، فليس هناك علاقة بين الراوندية وابـن الريونـدي مـن جهـة، وإن الراونديـة إنمـا كانت فرقة فارسية المنحى تشيعت لـبني العبـاس، وكـان زعيمهـا يعـرف بـأبي هريـرة عبـد الله الراوندي، تراجع أطروحتي Ibidem, p, 72, note كذلك يلاحظ تعليقنا على نـص الأفنـدي مـن رياض العلماء، في «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ٢٤٧.

(١٤) كذا (!)، وعبارة ابن كثير (يراجع النص، في كتابنا السابق): ويقـال: أنـه أخـذ وصـلبـه أمـا ابـن تغري بردي (يراجع النص، في كتابنا السابق) فيصرح: لما تزايد أمره صلبه بعض السلاطين. ولم نعثر له على أن الذي صلبه إنما كان من سلاطين بغداد (!).

(١٦/٣٤)

القمي، الشيخ عباس:

ـ الكنى والألقاب،

النجف ١٩٥٦/١٣٧٦،

٢٨٣/١

ابن الراوندي

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، البغدادي، العالم المقدم المشهور. له مقالة في علم الكلام، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً. وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والإلحاد.

وفي (روضات الجنات)[١] وعن ابن شهراشوب في كتابه «المعالم»: أن ابن الراوندي هذا مطعون عليه جداً. ولكنه ذكر السيد الأجل المرتضى في كتابه "الشافي في الإمامة" أنه إنما عمل الكتب التي قد شنع بها عليه مغالطة للمعتزلة ليبين لهم عن استقصاء نقصانها. وكان يتبرأ منها تبرأ ظاهراً، وينتحي من علمها وتصنيفها إلى غيره.

وله كتب سداد مثل كتاب الإمامة والعروس. ثم ساق

(١) في الأصل (ضا)، وهو رمز روضات الجنات للخوانساري.

(الخوانساري)[٢] الكلام في ترجمته، وفي آخره أن صاحب «رياض العلماء» قال: ظني أن السيد المرتضى نص على تشيعه وحسن عقيدته في مطاوي «الشافي»، أو غيره، انتهى.

توفي سنة ٢٤٥ (رمه). وراوند، بفتح الواو وسكون النون، قرية من قرى قاسان، وفي القاموس: راوند موضع بنواحي أصبهان، وأحمد بن يحيى الراوندي من أهل مرو الروذ. انتهى.

قال ابن خلكان في ترجمة أبي الحسين أحمد بن يحيى الراوندي المذكور: راوند قرية من قرى قاسان بنواحي أصبهان. وراوند أيضاً ناحية ظاهرة بنيسابور[٣]

---

(٢) في الأصل (ضا).

(٣) ويروى قصة الرجلين من بني أسد مع الدهقان بحسب رواية ابن خلكان، فراجع الأخير في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١٩٢.

(١٧/٣٥)

كحالة، عمر رضا:

ـ معجم المؤلفين،

ط. دمشق ١٣٧٦/١٩٥٧،

جـ ٢ ص ٢٠٠ عمود ١ ـ ٢.

أحمد الراوندي (٢٠٥ ـ ٢٩٨ هـ)[١]

(٨٢٠ ـ ٩١٠م)

أحمد بن يحيى بن إسحاق البغدادي، المعروف بالراوندي[٢]، (أبو الحسين)، عالم متكلم، وصف بالإلحاد والكفر والزندقة. توفي برحبة مالك بن طوق الثعلبي، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة[٣] له من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، منها: فضيحة المعتزلة، التاج، الزمرد، قضيب الذهب، ونعت الحكمة.

---

(١) في الهامش: «سير النبلاء، والمنتظم، وفي الوفيات، والمروج ٢٤٥، وقيل في ولادته ووفاته غير ذلك».

(٢) في الهامش: «وفي رواية: الريوندي».

(٣) في الهامش: «الوفيات»، يراجع نص ابن خلكان، في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(١٨/٣٦)

السبيتي، الشيخ موسى:

ـ المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي،

مجلة النشاط الثقافي، السنة الأولى، العدد ٨ (١٩٥٨)(*).

[ص ٤٤٣]

لم تؤخذ الفلسفة عند المسلمين شكلاً له أطرافه وحدوده وهيئته، ولم تسلك نهجاً له أعلامه ودلائله، وله منحنياته ومنعطفاته، كما رأيناها سلكت عند اليونان، وسلكت في العصر الحديث، لذلك لم تتكون لها في أول الأمر فئة تناصرها، وتوقف حياتها على البحث في قضاياها ومشاكلها، وتحاول إزاحة الستار عن رموزها وخفاياها، إنما بحثت قضاياها في أجواء دينية، ونزعات مذهبية وفرق إسلامية، إلى أن جاء عهد الفارابي وأبي علي وإخوان الصفا عند ذلك عرفت الفلسفة مستقلة بنفسها، وعرف لها رجال أوفياء مخلصون وأتباع متحمسون.

لا نحاول أن نجحد للفكر العربي نشاطه وقوته، ولا نشوه وجهاً جميلاً، كان ظاهراً ظهوراً بيناً في تاريخ الفكر العربي، وكما أننا في قيم الأشياء والأفكار التي نحيا في عصرها، ولا تستحوذ على قلوبنا الدهشة للأبهة والجلال لمن يتحلى بها، كذلك لا يجمل بنا الغلو في تقدير الآراء

(*) مع أن الفقرة الأخيرة من هذا المقال هي التي تعنينا في هذا الجمع، إلا أننا أدرجناه برمته لنري القارئ الأسلوب العقيم الذي بحث فيه ابن الريوندي في بعض المراجع الحديثة (!).

والأفكار والمعتقدات والنظم التي أسسها قوم سابقون، وكما ابتعدنا عن الغلو في التقدير والإعجاب. فأجدر بنا أن نبتعد كثيراً عن المهاجمة والتجريح والنقد لآراء أناس مضوا وتركوا لنا تراثاً خالداً، وإذا وجدنا لهم خطأ أو ما يقاربه، فعلينا أن نفسح لهم العذر في صدورنا فالعصمة ليست موجودة على الأرض لعالم أو فيلسوف أو مفكر، كما أن الفارق الزماني والمكاني له مكانه الملحوظ والأوضاع السائدة في المجتمع من سياسة وعرف ومعتقد وتقليد لها مكانتها في نفوس المفكرين.

[ص ٤٤٤]

وعلى هذه الخطة المرسومة ينبغي أن نمشي، وبهذه السيرة ينبغي أن نسير، رائدنا الإخلاص للحق وتحري وجوه الصواب، على قدر ما تساعدنا قوانا، وتسعفنا إمكانياتنا، نبذل الوسع في كشف الحجاب عن محيا الحق الجميل، الذي يهيم به ويعبده كل امرئ له مسكة من عقل، ودربة في تأمل، وشغف في كمال، وذوق في جمال.

حظ البداوة من الفلسفة قليل، بساطة المعيشة، وسذاجة القوى العقلية، وقلة الوسائل الاقتصادية، وقلة الحاجة الماسة إلى تنظيم الحياة الاجتماعية مدنياً أو سياسياً، والمصالح قلما تكون متقاطعة متنافرة، لكي يحتاج إلى وضع قانون يقدر الحقوق ويصونها.

أول شعاع انبثق من أشعة الفلسفة ليس له موطن خاص، بل وجد حيث يوجد الإنسان في شرق الأرض وغربها، نعم يختلف بالقوة والضعف، والاندفاع والفتور، لذلك كان للفلسفة سبل كثيرة، فعند اليونان الدهشة أول باعث على الفلسفة، ومنه انبثق شعاع الفلسفة في اليونان، وعند آخرين حب الخير. وعند آخرين حب الخلود ومقت الفناء. وعند طائفة قليلة غزيرة الاستطلاع. هذه الأسباب مجتمعة أو متفرقة أول مصادر الإشعاع الفلسفي، فالإنسان في هذه المواقف ظامئ متعطش لدرك حقائق الأمور، فطفق يسأل ويبحث ويفتش، ويضع الفروض، ويقيس الأمور، ويقارنها بعقلية واهنة، إرواء لظمأه إلى المعرفة، وتهدئة للنفس اللجوج في محاولة اكتناه الأسباب الخفية المستورة وراء الحوادث الواقعية.

والفكر العربي لم يكن باعثه الدهشة على مزاولة الفلسفة، ومناجاة أحلامها، ولا يحدثنا التاريخ بنظر استقلالي في معالجة مواضيع العقل البشري وجد قائماً بنفسه قبل انتشار ضوء الدين الإسلامي في الجزيرة، وإن أقصى ما يقف عليه الباحث نظرات بسيطة وتأملات فجائية وثابة من موضوع لآخر، من دون اعتماد على برهان، وركون إلى سبب ينتقل الفكر منه إلى المسبب.

بعثة الرسول الكريم والقرآن الشريف أخذا من النفس العربية مأخذاً كبيراً، فتصرفا بالقلوب، ولعبا بالأهواء، لما كان في شخص النبي الكريم من مزايا نقرأ سطورها اللامعة في وجهه الأغر، فأول نظرة تقر العربي أن يقول: ما هذا الوجه بوجه كذاب. ولما في القرآن العظيم: من تنبيه وإرشاد وتوجيه ودعوة إلى التأمل، وتحريض على التفكير وجدت عند العرب يقظة فكرية، وحباً للبحث، وشغفاً بالنظر والاعتبار، وأما الذين [ص ٤٤٥] لهم عيون لا تبصر، وآذان لا تسمع، وقلوب لا تعقل، فهم كالأنعام قد ذراهم لجهنم سواء كانوا إنساً أم جناً، حيث أن الكون حافل بالعجائب الباهرة، والدلائل الواضحة والآيات الناطقة، التي تكفي العقل السليم، في الاستنتاج والتأمل، الذي ينتهي به لا محالة إلى الوقوف على الصواب في المعتقد، واختيار الأحسن من المثل العليا، والأكثر ملائمة لنفسه، وجسمه، ومحيطه، فيصلح نفسه ويحرسها من الشك، الذي يزعزع العقيدة ويهدم الراحة ويسلب الطمأنينة، ويهذب السلوك العملي للإنسان، فتتغير في نفسه قيم الأخلاق، وأثمان الفضائل، ويستحيل النظر إلى الحياة فيتبين ذميماً ما كان جماله باهراً وتافهاً محقراً ما كان عزيزاً غالياً، نموذج القرآن: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ هل هناك تحريض؟ أعظم من قوله: «آيات لقوم يعقلون» فهذه الآية ونظائرها نبهت قوى الفكر العربي أن يشحذ ملكاته ويمرن عقله على النظر، ويقوم بالمهمة التي خلقه الله لأجلها فينظر ويتأمل ويلاحظ ويبرهن.

لذلك كان مسائل الفلسفة التي أثيرت أول أمرها في الأوساط الإسلامية كانت جذوتها مقتبسة من القرآن وحده. بل هو الذي حدا

المسلمين إلى التأمل في ما هتف به من حقيقة، وقرر من نظام، وسن من شرائع وبعد ذلك شب الضرام وطغى سيل الجدل طغياناً كبيراً ذهب بحياة أقوام، وقضى على جماعات، وقلب كثيراً من السلطات، وذهبت الأمة فرقاً متنافسة، وأحزاباً متزاحمة على النفوذ في محافل السياسة، ومعاهد الأدب ومجامع العلم وشعائر العبادة، وكانت الأمور متراوحة بين نصر وهزيمة وضعف وقوة.

سيطرت المعتزلة سيطرة عامة، وفي عهد المأمون إلى الواثق فكان الجدل مستفيضاً بين المعتزلة وخصومهم في مسائل سنتعرض لها مفصلاً في أثناء هذه المحاكمة التي توضِح الحق وتؤيده وفي قيام المتوكل قعد الاعتزال ثم أخذ يتقلص ظله تدريجياً فصار همساً في السر بعدما كان هتافاً في العلانية، وأصبح منكراً يأباه أولو الكرامة بعدما كان معروفاً بحسب حلية الفاضل وزينة المهذب، وأخذ مذهب الأشاعرة يقوى وينتشر حتى بسط نفوذه على سائر طبقات الأمة ما عدا طائفة من المنقطعين للعلم والأدب فقد كانوا موزعين بين معتزلة وشيعة ومتصوفة إلى أيام قيام الديالمة فنشط التشيع وانتشر انتشاراً قوياً ثم تضاءل وانحط بقيام [ص ٤٤٦] السلاجقة وهكذا كانت تحيا مذاهب وتقوم على أنقاض مذاهب عمرت حيناً ثم توارت عن مسرح الحياة العامة.

ومن الكتب التي أبانت لنا صور تفكيرهم الفلسفي تحت طلاء من الدين كتاب الانتصار لأبي الحسن الخياط ومنذ وقع تحت يدي أغرمت به وتصفحت مقاصده وأغراضه فوجدت أن ابن الراوندي قد وضع كتاباً يتضمن جميع ما للمعتزلة من زلل في الرأي وخطأ في النظر وتقصير في الاستنتاج والكتاب وضعه ابن الراوندي بهذا الباعث السيئ والغرض الدنيء، ليهاجم المعتزلة ويبحث عن هفواتهم ويفتش عن مثالبهم، فكتابته ليس فيها شيء من نزاهة وأبو الحسين الخياط كتب كتابه بدافع لا يبعد كثيراً عن باعث ابن الراوندي، نعم يختلف الموقف فأبو الحسين موقفه موقف دفاع وابن الراوندي وقف مهاجماً، وإن كان أبو حسين هاجم جماعة آخرين ليسوا من المعتزلة وإنما ذنبهم أن ابن الراوندي ناصرهم حيناً من الزمن لا عن إخلاص، بل لأنه يريد أن يهاجم فهو يرضى عمن يسخط عليه المعتزلة، ويناصر وينضم إلى صفوف من يحارب المعتزلة.

(١٩/٣٧)

نعمة، الشيخ عبد الله:

ـ هشام بن الحكم، أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، بيروت (؟) ١٩٥٩/١٣٧٨.

(١)

[ص ٦١]

[في الحديث عن هشام بن الحكم]

ونحن لا نعرف شيئاً عن آرائه في الأصول، نعم وردت عنه بعض آراء مجملة لا يختلف عما يقوله جمهور الأصوليين الشيعة. فقد ورد عنه أنه كان يقول إنَّ التواتر موجب للعلم ولو كان حاصلاً من الكفار، كما أشار إلى ذلك ابن الخياط المعتزلي قال:

«ثم إن الماجن (ويقصد به ابن الراوندي) قال: فإن قال السفهاء من البغداديين: الشيعة لا تزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب للعلم قال: قلنا لهم: ليس كلهم يقول هذا، هذا هشام بن الحكم يزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب للعلم ولو كانوا كفاراً»[1].

---

(١) كتاب الانتصار [للخياط]، ص ١٥٨.

(٢)

[ص ١٧٤]

[في الحديث عن حقيقة الإنسان]

ويذهب ابن المعتمر إلى أنه جسد وروح، وهما جميعا إنسان، والفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح[٢]. ويرى معمر العطار أنه جزء لا يتجزأ والبدن آلة، يحرك البدن ويصرفه [ص ١٧٥] ولا يماسه[٣]، وهو موافق لقول (ابن الراوندي) في أنه جزء لا يتجزأ في القلب.[٤]

وبعضهم يذهب إلى أن الإنسان هو الروح، ولكنه يفسره تفسيراً مادياً بأنه جوهر مركب من بخارية الأخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسية التي هي القلب والدماغ[٥]، وهو قريب من قول ابن العطار[٦] وابن الريوندي بل هو نفسه، وربما كان هو الذي يريده النظام.

---

(٢) مقالات [الإسلاميين للأشعري]، ص ٣٢٩.

(٣) في الأصل المطبوع (لا ولا يماسه) وحذفت (لا) الأولى.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٥) كشف الفوائد ص ٨٩، وأوائل المقالات ص ٩٠.

(٦) الرواية عن معمر العطار، قبل، وابن العطار، الآن، تدل على الاضطراب، فهل قصد الشيخ نعمة (معمر بن عباد) و(ابن عباد)؟

(٣٨/٢٠)

الهاشمي، أحمد:

ـ جواهر البلاغة في المعاني والبديع والبيان،

ط. القاهرة ١٣٧٩/١٩٦٠.

[ص ١٢٩]

[في ذكر أن يؤتى اسم الإشارة كمسند إليه، يذكر المؤلف الحالة الثالثة]:

...إظهار الاستغراب، كقول الشاعر(*):

كـــم عاقـــل عاقـــل أعيـــت مذاهبـــه

وجاهـــــل جاهـــــل تلقـــــاه مرزوقـــــا

هـــذا الـــذي تـــرك الأوهـــام حـــائرة

وصـــــير العـــــالم النحريـــــر زنـــديقا

(*) يقارن بحثنا «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي» في آخر نصوص المراجع الحديثة في هذا الكتاب، فالبيتان منسوبان على الأكثر إلى ابن الريوندي.

(٢١/٣٩)

توتل، فردناند:

ـ المنجد في اللغة والعلوم،

بيروت ١٩٦٠،

ص ٢١٢، عمود ١.

[مادة الراوندي]

الراوندي (ابن ـ أبو الحسين) عاش في القرن ١٠.(*) كان من المعتزلة، ثم نبذ تعليمهم. كتب ضد الإسلام والأديان المنزلة. من مؤلفاته كتاب «فضيحة المعتزلة» وكتاب «الزمرد».

(*) ليس ابن الريوندي من رجال القرن العاشر الميلادي (« الرابع الهجري)، فلقد عاش بين ٢٠٥ ـ ٢٤٥ هـ/ ٨٢٠ ـ ٨٦٠م. انظر كتابنا

Ibn ar-Riwandi,i,sec.4

أما الرأي الآخر الذي رفضناه بخصوص تأخير وفاة ابن الريوندي إلى نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فهو أيضاً لا يذهب أنه عاش في القرن العاشر الميلادي!!

(٤٠/٢٢)

الهاشم، جوزف:

ـ الفارابي،

منشورات دار الشرق الجديد،

بيروت ١٩٦٠.

(١)

[ص ٦]

واشتدت وطأة التطرف الفكري فراح الراوندي[1] ينكر النبوة والمعجزات ويعتبر أن الهداية للعقل دون غيره. ووافقه أبو بكر الرازي[2] «طبيب المسلمين غير مدافع» كما يدعوه صاعد الأندلسي، فأخذ على الديانات اختلافها حتى التناقض. وقال بأزلية المبادئ الكونية كالزمان والمكان والنفس والهيولى، نافياً بذلك وحدانية الله. وهزئ من النبوة والمعجزات في كتابيه: نقض الأديان ـ مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين. واعتبر أن سبيل الصلاح والإصلاح إنما هو العقل والفلسفة.

---

(١) أبو الحسين ابن (« بن) الراوندي (القرن العاشر) (كذا)(كان من المعتزلة فنبذ تعاليمهم ـ أشهر كتبه: الزمردة.

(٢) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، يلقب بجالينوس العرب (٨٦٤ ـ ٩٣٢).

وسيتردد صدى كثير من هذه الآراء في ديوان أبي العلاء المعري[٣] بعد ذاك، يدعو إلى إمامة العقل.

(٢)

[ص ٢٠]

و[للفارابي] بالإضافة إلى هذا كتب كثيرة جلها مفقود. وقد عددها القفطي وابن أبي أصيبعة، فأربت على المئة. منها: [ص ٢١]... ـ الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل.

(٣)

[ص ١٣٨]

وقد بلغت هذه الموجة من الإلحاد ذروتها في عهد أبي نصر مع اثنين من مشاهير الفكر خاصة: أحمد الراوندي، ومحمد الرازي الطبيب. فقد ذهب الراوندي في كتابه «الزمردة» إلى إنكار النبوة والرسالة والوحي والمعجزات، رافضاً ذلك بكثير من النقد والتهكم، معتبراً أن الهداية للعقل لا لغيره، وما في النبوة إما أن يكون موافقاً للعقل، وفي العقل عنه غنى. وإما أن يكون مخالفاً له ويجب أن يرذل. أما بلاغة القرآن وإعجازه «فليست بالأمر الخارق للعادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها».

وعرض الطبيب الكبير، أبو بكر الرازي، لنظرية العقل والنقل، فأنكر على الفلاسفة محاولتهم التوفيق بين الفلسفة [ص ١٣٩] والدين لأنهما لا يلتقيان: فالأديان باختلافها تؤدي إلى التنافر والحروب، بينما الفلسفة وحدها تقود إلى صلاح الفرد والمجتمع. وقد خص الرازي نظرية النبوة ورسالة الأنبياء ومعجزاتهم بكتابين وصما بالكفر والإلحاد: مخاريق الأنبياء أو حيل المتنبئين ونقض الأديان أو في النبوات.

---

(٣) أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله (٩٧٣ ـ ١٠٥٧) أشهر كتبه اللزوميات ورسالة الغفران.

(٢٣/٤١)

مكارثي، الأب رتشرد يوسف:
ـ التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب،
بغداد ١٩٦٢/١٣٨٢

[ص ٤٨]

[من مؤلفات الكندي برقم ٢٨٨]: كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد.

عيون ١٨٥[١] وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الرونـدي[٢] (أو الراوندي) ـ راجع «كتاب الانتصار»، ط. نيبرج، ١٩٢٥/١٣٤٤، ص ٢٥ وما يليها.

---

(١) أي: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشرة الأستاذ Muller، القاهرة ـ كوتنجن، ١٨٨٢/١٢٩٩، ٢١٢/١، قارن كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، دار التكوين، دمشق ، ٢٠٠٩، ص ١٨٧

(٢) تفضيل أستاذنا الأب مكارثي MacCarthy لقراءة (الرونـدي) متابعة واضحة للأستاذ نيبرك Nyberg في مقدمته لكتاب الانتصار المذكور قبل، ص ٧٥ وما يلي.

(٢٤/٤٢)

فروخ، الدكتور عمر:

ـ صفحات من حياة الكندي وفلسفته،

بيروت ١٩٦٢.

[ص ٥٦]

[في الحديث عن مؤلفات الكندي[١] له]: كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد.[٢]

(١) قارن مؤلفات الكندي قبل، ص ١٦٢، وأيضاً في كتاب الأستاذ مكارثي MacCarthy الموسوم «التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب»، بغداد ١٩٦٢/١٣٨٣، ص ٤٨ رقم ٢٨٨.

(٢) قارن أيضاً محمد بحر العلوم، الكندي ـ الرائد الأول للفلسفة الإسلامية ومفخرة الفكر العربي، النجف ١٩٦٢/١٣٨٢، ص ١٥٣ برقم ٢٩.

(٢٥/٤٣)

الخاقاني، الشيخ علي:

- شعراء بغداد،

الجزء الثاني،

بغداد ١٩٦٢.

[ص ٧١]

أحمد بن يحيى الراوندي

المتولد ٢٠٥ هـ والمتوفى ٢٩٨ هـ

وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق الراوندي البغدادي، المعتزلي. المعروف بابن الراوندي، من مشاهير علماء عصره.

ولد في راوند(*) عام ٢٠٥ ونشأ بها وهاجر إلى بغداد فسكنها. ذكر في معظم الكتب والأعلام منها ما جاء في تكملة فهرست ابن النديم عن أبي القاسم البلخي المعتزلي في كتاب (محاسن خراسان) فقال: لم يكن في

(*) راوند: قرية من قرى قاشان بنواحي أصبهان، بناها راوند الأكبر ابن الضحاك بيو راسب.

[ص ٧٢] نظرائه في زمنه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله.

وذكره السيد الأمين في الأعيان ج ١٠ ص ٣٣٩ وعدَّد كثيراً من أقوال العلماء فيه فقال: بعد تعريف البلخي له. وهذه شهادة من أبي القاسم البلخي وهو من شيوخ المعتزلة، وعداوة المعتزلة لابن الراوندي معروفة بسبب أنه كان منهم، ثم أظهر مذهب الشيعة خصومهم، وألف في الرد على المعتزلة وهجن مذهبهم. وكان معاصراً لأبي عيسى الوراق، وعلى قول أبي الحسين الخياط أنه كان من تلامذة أبي عيسى.

وفي رياض العلماء في أبي عيسى الرواق محمد بن هارون قال بعض أهل السنة في كتابه: إنَّ دعوى النص الجلي على خلافة علي مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق.

وفي موضع آخر من الرياض: كان ابن الراوندي بزعم العامة أول من أبدع القول بالنص الجلي على إمامة علي عليه السلام، ونقل الرواية عليه.

وكان ابن الراوندي من المتكلمين المعروفين، وكان في أول أمره من المعتزلة وألف كتباً على طريقة المعتزلة وتقرير عقائدهم، ثم أظهر مذهب الشيعة الإمامية وألف كتباً على طريقتهم ككتاب الإمامة وغيره، وكتاب معجزات الأئمة، وأجاد في تأليف تلك الكتب وجمع فيها من الأدلة وآراء الكلاميين لتأييد عقيدة الشيعة خصوصاً في مسألة ما كان للشيعة منه مأخذ كبير في تلك الأيام، وألف كتباً في الرد على المعتزلة ككتاب فضيحة المعتزلة وغيره. ولما كان عارفاً بآرائهم على الوجه الأكمل لأنه كان منهم مؤلفاً وكاتباً مجيداً جاءت كتبه في ذلك في نهاية الجودة.

واستمر السيد الأمين يتحدث عنه بقوله: ونسبت إليه كتب نسب بسببها إلى الإلحاد ورد عليها جماعة، ونقض هو بعضها، واعتذر السيد المرتضى عنها. ونقضه لها إما لأنه أول الأمر لم يكن معتقداً بها، أو ظهر له فسادها، أو تاب منها، وربما يؤيد حكاية البلخي فيما سبق عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وزاد في تحامل من تحامل عليه من المعتزلة وبعض الأشاعرة نصرته مذهب الشيعة بعدما كان من المعتزلة، فنسب إلى

الإلحاد والزندقة، ووجد خصومه ما يقوي دعواهم ويعضدها من الكتب المنسوبة وإليه والله [ص ٧٣] أعلم بحقيقة أمره.

وعلماء الشيعة مختلفون في أمره، والذي دافع عنه في قبال المعتزلة هو السيد المرتضى. أما ابن شهراشوب فقال: إنه مطعون فيه. وألف أبو محسن [« محمد] الحسن بن موسى النوبختي، وخاله أبو سهل إسماعيل بن علي كتباً في نقض بعض مقالات ابن الراوندي وأشار المرتضى في الشافي في باب الإمامة إلى نقض بعض أدلة ابن الراوندي.

واستمر السيد الأمين في الدفاع عنه مستمداً ذلك من رأي الشريف المرتضى بقوله:

أما إن سبب تركه لمذهب المعتزلة، وإظهاره الاعتقاد بمذهب الشيعة وتأليفه لنصرة مذهبهم، هو طرد المعتزلة له فأراد إرغامهم بنصره مذهب الشيعة، فلم يأت إلا من جهة المعتزلة كأبي القاسم البلخي وأبي الحسن الخياط وغيرهما، وقولهم في حقه غير مقبول، فإن الخصومة والعداوة تمنع قبول الشهادة، وظاهر حاله أن رده عليهم، وتأييده مذهب الشيعة ناشئ عن عقيدة، على أن قولهم هذا ناشئ عن الظن والتخمين. والإطلاع على السرائر متعذر لغير علام الغيوب. وأما الكتب المنسوبة إليه فيأتي عن المرتضى العذر عنها وأنه كان يتبرأ منها براء ظاهراً، وأن جلها قد نقضه على نفسه، وقد سمعت نقل البلخي عن جماعة أنه تاب منها عند موته. وقد شنع المعتزلة على ابن الراوندي كثيراً منهم القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي الهمداني صاحب كتاب المغني الذي صنف السيد المرتضى كتاب (الشافي) للرد عليه، فإنه قال في مقام الرد على الشيعة في كتابه المذكور على ما حكاه عنه المرتضى في الشافي ص ١٣ قال حاكياً عن شيخه أبي علي الجبائي: أن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام، فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده، نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسى الوراق، وأبي حفص الحداد، وابن الراوندي، وبين شيخنا أبو علي أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل - إلى أن قال: وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد وأنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك فظاهر، وربما كان يؤلف لضرب من الشهرة والمنفعة.

قال المرتضى: ونحن مبنيون عما في كلامه من الخطأ والتحامل - إلى أن قال: فأما ابن الراوندي فقد قيل إنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة وتحدياً لهم لأن القوم كانوا أساءوا عشرته، واستقصوا معرته فحمل ذلك على إظهار هذه الكتب عجزهم عن استقصاء نقضها وتحاملهم عليه في رميه بصور الفهم والغفلة، وقد كان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهراً، وينتفي من عملها ويضيفها إلى غيره، وليس يشك في خطئه بتأليفها، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها، وما صنع ابن الراوندي من ذلك إلا ما قد صنع الجاحظ مثله أو قريباً منه. ومن جمع بين كتبه التي هي (العثمانية) و(المروانية) و(الفتيا) و(العباسية) و(الإمامية) وكتاب (الرافضة) والزيدية، رأى من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم، وإلحاد شديد، وقلة تفكير في الدين. أقول: وذلك لأن كتاب العباسية في تأييد الشيعة الراوندية ونصرة بني العباس وأن الإمامة فيهم، وكتاب العثمانية في نصرة شيعة عثمان وإنكار فضائل علي بن أبي طالب عليه السلام، وكتاب المروانية في نصرة آل مروان والدفاع عن إمامة بني أمية وعداوة علي بن أبي طالب، وكذا باقي كتبه، وفي ذلك من التناقض ما لا يخفى.

قال المرتضى: وليس لأحد أن يقول إنَّ الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم، وليس على الحاكي جريرة ولا يلزمه تبعة لأن هذا القول إن قنع به الخصوم فليقنعوا بمثله في الاعتذار عن ابن الراوندي فإنه لم يقل في كتبه هذه التي شنع بها عليه أنني أعتقد المذاهب التي حكيتها وأذهب إلى صحتها، بل كان يقول قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسل. فإن زالت التبعة عن الجاحظ في سبب الصحابة والأئمة والشهادة عليهم بالضلال والمروق عن الدين بإخراج كلامه مخرج الحكاية، فلتزولن أيضاً التبعة عن ابن الراوندي بمثل ذلك، وبعد فليس يخفى كلام من قصده الحكاية، وذكر المقالة من كلام المشيد لها، الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها، ومن وقف على كتب الجاحظ التي ذكرناها علم أن قصده لم يمكن الحكاية، وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرق ما لم يخطر كثيراً منه ببال أهل المقالة [ص ٧٥] التي شرع في حكايتها، وليس يخفى

على المنصفين ما ورد في هذه الأمور. قال: وأما أبو حفص الحداد فلسنا ندري من أي وجه أدخل في جملة الشيعة لأنا لا نعرفه منهم، ولا منتسباً إليهم، ولا وجد له قط كلام في الإمامة وحجاج عنها.

وذكره الصفدي في الوافي فقال: كان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً، وهو من أهل مرو الروذ سكن بغداد.

قال القاضي أبو علي التنوخي: كان أبو الحسين بن الراوندي يلازم أهل الإلحاد فإذا عوتب في ذلك قال: إنما أريد أن أعرف مذاهبهم، ثم أنه كاشف وناظر، ويقال: أنا أباه كان يهودياً فأسلم، وكان بعض اليهود يقول للمسلمين لا يفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا. ويقال: أن أبا الحسين قال لليهودي قولوا: أن موسى قال لا نبي بعدي.

وذكر أبو العباس أحمد الطبري: أن ابن الراوندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على انتحال حتى ينتقل حالاً بعد حال حتى صنف لليهود كتاب (البصيرة) رداً على الإسلام لأربعمائة درهم فيما بلغني أخذها من يهود سامراء، فلما قبض على المال رأم نقضها حتى أعطوه مائتي درهم فأمسك عن النقض.

وقال محمد بن إسحاق النديم: قال البلخي في كتاب محاسن خراسان: أبو الحسين أحمد بن الراوندي من أهل مرو الروذ من المتكلمين، ولم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه، وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له، ولأن علمه كان أكثر من عقله فكان مثله كما قال الشاعر:

ومن يطيق مزكى عند صبوته ومن يقوم لمستور إذا خلعا

قال: وحكى عن جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه، وأظهر الندم، واعترف بأنه إنما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه وتنحيتهم إياه من مجالسهم، وأكثر كتبه الكفريات ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي، وفي منزل هذا الرجل توفي.

[ص ٧٦]

ومما ألفه من الكتب (١) التاج: يحتج فيه بقِدَم العالم (٢) الزمردة: يحتج فيه على الرسل وإبطال الرسالة (٣) نعت الحكمة: يسفه به الله تعالى في تكليف خلقه ما لا يطيقون من أمره ونهيه (٤) الدامغ: يطعن فيه على نظم القرآن (٥) قضيب الذهب: يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق وأحدث لنفسه علماً (٦) الفريد: طعن فيه على النبي (ص) (٦) [« ٧] المرجان (٧) [« ٨] اللؤلؤة: في تناهي الحركات.

وقد نقض ابن الراوندي أكثر الكتب التي صنفها كالزمردة والمرجان والدامغ ولم يتم نقضه. ولأبي علي الجبائي عليه ردود كثيرة في نعت الحكمة وقضيب الذهب والتاج والزمردة والدامغ والفريد وإمامة المفضول.

وقال السيد أبو الحسن محمد بن الحسين الآملي أنه سمع من أبيه الذي سمع من أبيه الذي سمع من أبيه يقول: قلت لأبي الحسين بن الراوندي المتكلم أنت أحذق الناس بالكلام، غير أنك تلحن، فلو اختلفت معنا إلى أبي العباس المبرد لكان أحسن، فقال: نعم ما قلت نبهتني لما أحتاج إليه. قال: فكان من بعد يختلف إلى أبي العباس المبرد، قال: فسمعت المبرد يقول لنا: أبو الحسين بن الراوندي يختلف إلي منذ شهر، ولو اختلفت سنة احتجت أن أقوم من مجلسي هذا وأقعده فيه.

واجتمع ابن الراوندي وأبو علي الجبائي على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي أما تسمع مني معارضتي للقرآن ونقضي له. فقال له أبو علي: أنا عارف بمجاري علومك وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك فهل تجد فيم عارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً ونظماً كنظمه، وحلاوة كحلاوته. قال: لا والله. قال: قد كفيتني فانصرف حيث شئت.

وذكر الجبائي أن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق. فأما أبو عيسى فحبس حتى مات. وأما ابن الراوندي فهرب إلى ابن لاوي الهروي ووضع له كتاب الدامغ في الطعن بالنبي (ص) وعلى القرآن ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات، وعاش أكثر من ثمانين سنة.

وسرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث ورقات. قال الجبائي:

[ص ٧٧]

وكان قد وضع كتاباً للنصارى على المسلمين في إبطال نبوة محمد (ص) ونسبه إلى الكذب وشتمه وطعن في القرآن الذي جاء به. توفي عام ٢٩٨ هـ.

ومن شعره:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي ... وسرورها يأتيك كالأعياد

ملك الأكارم فاسترق رقابهم ... وتراه رقا في يد الأوغاد

وقوله، وقيل أنشده:

أليس عجباً بأن امرءاً ... لطيف الخصام دقيق الكلم

يموت وما حصلت نفسه ... سوى علمه أنه ما علم

وذكره ابن خلكان ج ١ ص ٢٧ فقال: العالم المشهور، له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء، في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. توفي سنة ٢٤٥ هـ برحبة مالك بن طوق الثعلبي وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة، وفي البستان سنة ٢٥٠.

له ترجمة في (١) تأريخ ابن الوردي ج ١ ص ٢٤٨ (٢) البداية والنهاية ج ١١ ص ١١٢ (٣) لسان الميزان ج١ ص ١٥٥ (٤) شرح نهج البلاغة ج ٤ ص ٤١ (٥) معاهد التنصيص ج ١ ص ١٥٥ (٦) المنتظم ج ٦ ص ٩٩ (٧) شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٣٥ (٨) النجوم الزاهرة ج ٣ ص ١٧٥ (٩) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢١٢ (١٠) الإمتاع والمؤانسة ج ٢ ص ٧٨ (١١) خطط المقريزي ج ٢ ص ٣٥٣ (١٢) مروج الذهب ج ٧ ص ٢٣٧ (١٣) مرآة الجنان ج٢ ص ١٤٤ (١٤) أبو الفدا ج ٢ ص ٣٢٣ (١٥) أعيان الشيعة ج ١٠ ص ٣٣٩ - ٣٤٩ (١٦) روضات الجنات ص ٥٤ (١٧) سير النبلاء - خ - ج ٩ ص ١٥٣(*).

(*) في تحقيقنا أن إشارة صديقنا الخاقاني إلى مخطوطة سير النبلاء للذهبي نسخة طوبقبوسراي (١٥٣/٩ - ١٥٤)، أما إشارته إلى الصفدي في الوافي (انظر قبل ص ١٦٨ س ٣) فهي نسخة الظاهرية (٢٩٨/٨).

(٤٤/٢٦)

الحسني، هاشم معروف:

ـ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة،

بيروت ١٩٦٤.

[ص ١٣٥]

[في الحديث عن آراء أبي الهذيل العلاف]... قد نسب إليه الراوندي[(١)] في كتابه فضائح المعتزلة[(٢)] آراء أخرى[(٣)]، وقد أوردها كتاب الفرق في مؤلفاتهم[(٤)]

---

(١) كذا (!). والصحيح ابن...

(٢) كذا (!). وقد بينا في كتابنا عن ابن الريوندي أن الاسم الصحيح للكتاب هو فضيحة. أما فضائح، فهي من أغلاط المؤلفين والنساخ المتأخرين، انظر كتابي:
Ibn ar-Riwandi, ch. i.

(٣) انظر شذرات كتاب فضيحة المعتزلة المرقمة ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ٧٤ ـ ٧٥ ـ ٧٦ ـ ٧٧ ـ ٧٨ ـ ١٢٥ ـ ١٣٤ ـ ١٣٥ ـ ١٣٦ ـ ١٣٦ ـ ١٦٥ ـ ١٦٨ ـ ١٦٩ ـ ١٧٥ ـ ١٨٤ ـ ١٨٧ ـ ١٩٢ ـ ١٩٤، بتحقيقنا في كتابي السابق Ibed., pp. 115 - 173

(٤) للموازنة، راجع شذرات كتاب الفرق من كتاب فضيحة المعتزلة بتحقيقنا في كتابي السابق Ibid, Ch. VII

(٤٥/٢٧)

ـ الرافعي، مصطفى صادق:
ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية،
مراجعة محمد سعيد العريان،
القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥.

(١)

[ص ٢٠٤]

وأبو الحسين(*) أحمد بن يحيى، المعروف بابن الراوندي(١)، وكان رجلاً [ص ٢٠٥] غلبت عليه شقوة الكلام، فبسط لسانه في مناقضة الشريعة، وذهب يزعم ويفتري، وليس أدل على جهله وفساد قياسه وأنه

(*) التعليقات المرقومة التالية على النص هي من عمل الرافعي. أما النجمات، فهي من عملنا (الأعسم).

(١) توفي سنة ٢٩٣ على رواية أبي الفداء. وفي كشف الظنون سنة ٣٠١. وفي وفيات ابن خلكان سنة ٣٤٥، وقيل ٣٥٠ [الصواب ٢٤٥/٢٥٠ ـ الأعسم]. ولعل الأولى أقرب. فحمله الغيظ على أن مال إلى الرافضة، قالوا: لأنه لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، ثم ألحد في دينه وجعل يصنف الكتب لليهود والنصارى، وغيرهم في الطعن على الإسلام. وهلك في منزل رجل يهودي اسمه أبو عيسى الأهوازي، وكان يؤلف له الكتب.

يمضي في قضية لا برهان له بها. من قول في كتاب الفريد[٢]: «إن المسلمين احتجوا لنبوة نبيهم بالقرآن الذي تحدى به النبي، فلم تقدر على معارضته. فيقال لهم: أخبرونا، لو ادعى مدَعٍ لمن تقدم من الفلاسفة... مثل دعواكم في القرآن، فيقال: الدليل على صدقٌ بطليموس أو إقليدس، أن إقليدس ادعى أن الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه. أكانت نبوته تثبت؟» (*)

قلنا: فاعجبْ لهذا الجهل الذي يكون قياساً من أقيسة العلم.. واعجبْ (للكلام) الذي يقال فيه: إنَّ هذا الكتاب وذلك الكتاب، فكلاهما كتاب. ولما كانا كذلك، فأحدهما مثل الآخر. ولما كان أحدهما معجزاً فالثاني معجز لا محالة. وما ثبت لصاحب الأول يثبت بالطبع لصاحب الثاني. وما دمنا نعرف أن صاحب الكتاب الثاني لم تثبت له نبوة فنبوة صاحب الأول لا تثبت... لعمري أن مثل هذه الأقيسة التي يحسبها ابن الراوندي سبيلاً من الحجة وباباً من البرهان لهي في حقيقة العلم كأشد هذيان عرفه الأطباء قط، [ص ٢٠٦] وإلا فأين كتاباً من كتاب[٣]؟ وأين وضع من وضع؟ وأين قوم من قوم؟ وأين رجل من رجل؟ ولو أن الإعجاز كان من ورق القرآن وفيما يخط عيه، لكان كل كتاب في الأرض ككل كتاب في الأرض، ولا طرد ذلك القياس كله على ما وضعه كما يطرد القياس عينه في قولنا: إن كل حمار يتنفس، وابن الراوندي يتنفس، فابن الراوندي يكون ماذا...؟ ولو أن مثل هذه السخافة تسمى علماً تقوم به الحجة فيما يحتج له ويبطل به البرهان فيما يحتج عليه، لما بقيت في الأرض حقيقة صريحة، ولا حق معروف، ولا شيء يسمى باسمه. ولكان هذا اللسان المتكلم قد عبدته أمم كثيرة، لأن فيه قوة من قوى الخلق، ولأنك لا تجد سخيفاً من سخفاء المتكلمين الذين يعتدون من ذلك علماً ـ كابن الراوندي مثلاً ـ إلا وجدته قد أمعن في سخفه، لا تدري أجعل

---

(٢) وفي تاريخ أبي الفداء: (الفرند)، وهو تصحيف. وهذا الكتاب وضعه ابن الراوندي في الطعن على النبي (صلى الله عليه وسلم) وقد ردوا عليه ونقضوه.

(*) يراجع نص أبي الفداء في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١٩٦. وقارن أصل النص عند ابن الجوزي، في كتابنا السابق، ص ١٥٨.

(٣) كتاب إقليدس مثلاً في الهندسة، وهي علم فئة، بخلاف البيان الذي كان طبيعة في العرب لا في فئة منهم. فاختلفت جهتا القياس.

إلهه هواه، أم جعل إلهه في فمه...؟[٤]

وقد قيل إنَّ هذا الرجل عارض القرآن بكتاب سماه (التاج) ولم نقف على شيء منه في كتاب من الكتب[*]، مع أن أبا الفداء نقل في تاريخه أن العلماء قد أجابوا عن كل ما قاله من معارضة القرآن وغيرها من (كفرياته)، وبينوا وجه فساد ذلك بالحجج البالغة[**]. والذي نظنه أن كتاب ابن الراوندي، إنما هو في الاعتراض على القرآن ومعارضته على هذا الوجه من المناقضة، كما صنع [ص ٢٠٧] في سائر كتبه: كالفريد، والزمردة، وقضيب الذهب، والمرجان[٥] ـ فإنها وصفت به ظلمات بعضها فوق بعض، وكلها اعتراض على الشريعة والنبوة بمثل تلك السخافة التي لا يبعث عليها عقل صحيح، ولا يقيم وزنها علم راجح[٦].

---

(٤) يجنح ابن الراوندي، في طعنه، إلى الأقيسة الفاسدة، يغالط بها، وله من ذلك سخافات عجيبة. وقد طعن في كتاب (الزمردة) على نبوات الأنبياء جميعاً، وله كتاب (نعت الحكمة) يعترض فيه على الله إذ كلف خلقه ما أمر به. فاعجبْ لهذا حمقاً!

(*) أما اليوم فمصادرنا كثيرة في معرفة كتاب التاج المذكور. انظر كتابنا السابق، ص ١٩، ١٠٨، ١٥٤، ١٩١، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٧.

(**) يلاحظ نص أبي الفداء في كتابنا السابق، ص ١٩٥.

(٥) يخيل إلينا أن ابن الراوندي كان ذا خيال، وكان فاسد التخيل، وإلا فما هذه الأسماء؟ وأين هي مما وضعت له؟ والخيال الفاسد أشد خطراً على صاحبه من الجنون: لأنه فساد في الدماغ، ولأنه حديث متوثب، فما يملك معه الدين ولا العقل شيئاً، وأظهر الصفات في صاحبه الغرور.

(٦) كتبنا هذا للطبعة الأولى [« ط. القاهرة ١٩٢٦؟]، ثم وقفنا بعد ذلك على أن كتاب (التاج) يحتج فيه صاحبه لقدم العالم، وأنه ليس للعالم صانع، ولا مدبر، ولا محدث، ولا خالق. أما كتابه الذي يطعن فيه على القرآن، فاسمه (الدامغ). قالوا إنَّه وضعه لابن لاوي اليهودي، وطعن فيه على القرآن، وقد نقضه عليه الخياط وأبو علي الجبائي، قالوا: ونقضه على نفسه.. والسبب في ذلك أنه كان يؤلف، لليهود والنصارى [و] الثنوية وأهل التعطيل، بأثمان يعيش منها، فيضع لهم الكتاب بثمن يتهددهم بنقضه.. حتى أعطوه مائة درهم أخرى، فأمسك عن النقض! أما ما قيل من معارضته للقرآن، فلم يعلم منها إلا ما نقله صاحب

==

وقد ذكر المعري هذه الكتب في رسالة الغفران، ووفى الرجل حسابه [ص ٢٠٨] عليها، وبصق على كتبه مقدار دلو من السجع..! وناهيك عن سجع المعري الذي يلعن باللفظ قبل أن يلعن بالمعنى..![*]

ومما قاله [المعري] في التاج: وأما تاجه فلا يصلح أن يكون نعلاً... وهل تاجه إلا كما قالت الكاهنة: أف وتف[٧] وجورب وخف... قيل: وما جورب وخف؟ قال: واديان بجهنم![**]

وهذا يشير إلى أن الكتاب كذب واختلاق، وصرف لحقائق الكلام، كما فعلت الكاهنة، وإلا فلو كانت معارضته لنقض التحدي، وقد زعم أنه جاء بمثله لما خلت كتب التاريخ والأدب والكلام من الإشارة إلى بعض كلامه في المعارضة، كما أصبناه من ذلك لغيره[٨]

(٢)

[ص ٢١١]

على أن المعري ـ رحمه الله ـ قد أثبت إعجاز القرآن فيما أنكر من رسالته على ابن الراوندي، فقال: «وأجمع ملحد ومهتد، وناكب عن... [إلى قوله]... والزهرة البادية في جدوب ذاته نسق».[***]

=(معاهد التخصيص) [« التنصيص]، قال: «اجتمع ابن الراوندي، هو وأبوه علي الجبائي يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً [« شيئاً] في معارضتي للقرآن ونقضي له؟ قال الجبائي: أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك، ولكن أحاكمك إلى نفسك: فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلاؤماً ونظماً كنظمه وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله! قال: قد كفيتني، فانصرف حيث شئت»!! ويقال ابن الراوندي كان أبوه يهودياً وأسلم. والخلاف في أمره كثير، وبلغت مصنفاته مائة كتاب وأربعة عشر كتاباً.

(*) يراجع نص المعري المذكور في كتابنا السابق، ص ١٠٨ ـ ١١٤.

(٧) الأف: وسخ الأذن. والتف: وسخ الأنف.

(**) يراجع كتابنا السابق، ص ١٠٨ـ ١٠٩.

(٨) في صفحة ١١١ جزء ٢ من هامش الكامل أسماء الذين كانوا يطعنون على القرآن، ويصنعون الأخبار ويبثونها في الأمصار، ويضعون الكتب على أهله.

(***) انظر كتابنا السابق، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢٧/٤٦)

نعمة، الشيخ عبد الله:

ـ فلاسفة الشيعة،

بيروت [١٩٦٥؟]

(١)

[ص ١٦٦]

[ومن مؤلفات أبي سهل إسماعيل النوبختي]: كتاب الإنسان والرد على ابن الراوندي[١] نقض كتاب عبث الحكمة لابن الراوندي، نقض كتاب التاج على ابن الراوندي، نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي...

(٢)

[ص ١٧٣]

[ومن مؤلفات الحسن بن موسى النوبختي]: النكت على ابن الراوندي.

---

(١) كتب هنا الشيخ نعمة في الهامش:

«هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتكلم المشهور، صاحب المؤلفات الكثيرة، وتبلغ ماية وأربعة عشر كتاباً، منها فضيحة المعتزلة الذي رد عليه ابن الخياط [كذا] في كتابه الانتصار. وهو من الشيعة على قول الشريف المرتضى، وقد اتهم بالإلحاد والزندقة، توفي عام ٢٤٥ هـ».

(٣)

[ص ٥٣٠]

[ومن مؤلفات أبي نصر الفارابي]: كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل[٢].

(٤)

[ص٥٦٦]

[في الحديث عن هشام بن الحكم]

كما ظل جماعة من المتكلمين متأثرين بآرائه، حتى عصر متأخر عنه، مثل أبي عيسى محمد بن هارون الوراق، وأحمد بن الحسين[٣] الراوندي، الذي وضع كتابه (فضيحة المعتزلة) وهاجم فيه الآراء الاعتزالية ورجالها مهاجمة شديدة، متكئاً في كثير من فصوله على آراء هشام بن الحكم، مما اضطر أبا الحسين بن[٤] الخياط إلى وضع كتابه (الانتصار) للرد على (الفضيحة) وعلى الراواندي وهشام[٥].

---

(٢) راجع ما يقوله في شأن هذا الكتاب صديقنا الأستاذ Van Ess في مقاله عن «الفارابي وابن الريوندي» في هذا الكتاب ص٢٠٦ وما يليها.

(٣) كذا (!)، والصحيح أبو الحسين أحمد بن يحيى. انظر تعريف المؤلف به في الهامش رقم ١ قبل ص١٧٦.

(٤) في الأصل ابن. وهي غلط.

(٥) لقد بحثنا في كتابنا عن ابن الريوندي هذا الموضوع، وبينا بالدليل أن ابن الريوندي إنما كان يعتمد على هشام بن الحكم عند محاكمة النصوص والمقارنة. انظر Ibn ar-Rîwandî أما ما يقوله الشيخ نعمة بخصوص (الاتكاء) فهو مبالغة في اسباغ طابع السيطرة لفكر هشام على المتأخرين عنه. فإذا صحّ هذا في بعض، لكنه لا ينطبق على ابن الريوندي، كما رأى. أما قوله (الراوندي) فصحيحه: ابن...

(٢٩/٤٧)

عبد الرحمن، الدكتورة عائشة:

ـ أبو العلاء المعري،

القاهرة [١٩٦٥؟]

(١)

[ص٢٣٢]

وقذفه [قذف أبا العلاء] بعضهم بالزندقة والإلحاد وسقم الدين، وقرنوه مع أبي حيان التوحيدي وابن الراوندي[١] ـ من أشهر الزنادقة في الإسلام ـ في قرن واحد، وتقربوا إلى الله بلعنته، وحكموا عليه بالخسران في الدنيا وعذاب الجحيم في الآخرة[٢]

(٢)

[ص٢٣٤]

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل

وترزق مجنوناً، وترزق أحمقا

---

(١) يراجع نص السبكي في طبقات الشافعية (ظ. القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦) ٣/٤، من كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص٢٠٣.

(٢) يراجع نص ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ط. القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٨) ص٦٨، ١١١-١١٢، من كتابنا السابق، ص١٧٠-١٧١.

فلا ذنب يا رب السماء على امرئ

رأى منك ما لا يشتهي فتزندقا

والبيتان مما لم يرو في ديوانه [« ديوان أبي العلاء][3] وهما منسوبان في «معاهد التنصيص» للعباسي - ص٧١، ط. بولاق سنة ١٢٧٤ [هـ] - لابن الراوندي، وهما به أشبه، وله في هذا المعنى بيتان آخران رواهما أبو العلاء في «رسالة الغفران»[4] بين أشعار الزنادقة[5].

(٣) يراجع بحثنا عن «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين (بغداد ١٩٧٥)، المجلد الأول، ص١٩٩. كذلك انظر البحث ملحقاً بهذا الكتاب ص٢٤٤.

(٤) انظر بحثنا السابق، ص١٧٢، ١٧٣، وقارن ص٢٢٠-٢٢١ من كتابنا هذا.

(٥) تشير المؤلفة إلى نشرتها لرسالة الغفران، ص٤٩٥، ط٣ (ذخائر). قارن كتابي «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص١١٤.

(٣٠/٤٨)

العلوجي، عبد الحميد:

ـ عطر وحبر،

بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧،

ص١٨٧، ١٨٨، ٢٢٤.

(١)

[ص١٨٧]

وأهان[١] المرحوم مصطفى صادق الرافعي[٢] حمارنا حين أقام عليه قياساً منطقياً لإفحام الملحد ابن الراوندي الذي اشتهر بمعارضة القرآن الكريم، فابن الراوندي يزعم أن هندسة إقليدس كتاب، وإن القرآن الكريم [ص١٨٨] كتاب.. وما دام الأمر كذلك، فكتاب إقليدس يماثل كتاب الله إعجازاً.. وقد أغضب هذا القياس الفاسد المرحوم الرافعي، فقال: إن كل حمار يتنفس، وابن الراوندي يتنفس، فابن الراوندي يكون ماذا؟

---

(١) من مقالة (مع الحمار..) ص١٥٧ وما بعدها.

(٢) يراجع نص إعجاز القرآن للرافعي في كتابنا هذا، قبل ص١٧٣.

(٢)

[ص٢٢٤]

وإنني استطعت(٣) بعد أن ولجت مع الوالجين رحاب الفن على شاشة التلفزيون إن افهم مذهب عزيز علي... فهل يعني ذلك أنه أضحى رابع(٤) الزنادقة في الإسلام بعد المعري وابن الراوندي وأبي حيان التوحيدي؟(*).

---

(٣) من مقالة (دفاع عن فنان كبير) هو عزيز علي (أ)، ص٢٢٣ وما بعدها.

(٤) كذا (!!) إ، هذا التعبير غامض، وهو يحتاج إلى إيضاح الصلة، فلا أدري ما وجه المقارنة بين عزيز علي (المنولوجست) بفيلسوف الشعراء وبفيلسوف المتكلمين وبفيلسوف الأدباء!؟

(*) وقد بثني صديقنا العلوجي، بعد اطلاعه على كتابنا (تاريخ ابن الريوندي الملحد) في ربيع ١٩٧٦، اعترافه بأنه ما كان يجب عليه أن يظلم ابن الريوندي مع الظالمين! وقارن كتابنا هذا ص٢٣٨ وتعليق ١٩.

(٣١/٤٩)

عبد الحمدي، الدكتور عرفان:

- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية،

بغداد ١٩٦٧.

[ص١١٢]

والمعروف أن البغدادي[١] يعتمد كلياً على كتاب «فضيحة المعتزلة»[٢] الذي ألفه الملحد والزنديق ابن الراوندي، ومن هنا صار الاحتراس في الأخذ بما كتب عن المعتزلة شرطاً أساسياً عند البحث عنهم[٣]

---

(١) البغدادي هذا هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، المتوفّى سنة ١١٣٤/٤٣٩، مؤلف كتاب «الفرق بين الفرق»، نشرة محمد بدر، القاهرة ١٩١٠. والرأي الذي يسوقه زميلنا الدكتور عرفان سبقه إليه الأستاذ نيبرك في مقدمته لكتاب الانتصار (ظ. القاهرة ١٩٢٥، ص٤٤-٤٥). قارن الترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe, pp. xxxiv xxxv وقد فصلت في هذا القول بالحجة والدليل في كتابي عن ابن الريوندي Jbn ar-Rîwandî, ch. Iii.

(٢) يراجع كتابي îbid. Ch. Iv, v.

(٣) كذا !! ولسنا نعرف الدواعي لهذا الشرط. إنها متابعة لموقف زهدي حسن جار الله على أية حال. فلاحظ ص١٣١ و١٣٥-١٣٦ من كتابنا هذا.

(٥٠/٣٢)

الآلوسي، الدكتور حسام محيي الدين:

ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين،

بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧.

[صـ٩٣ تعليق ١٥٥]

يذكر لنا الخياط المعتزلي في كتابه «الانتصار»، نشر نيبرج، القاهرة ١٩٢٥، ص١٨[١] «وإنما الذي نقل ابن الراوندي[٢] قول جهم، لأن جهم[٣] كان يزعم أن الله يفني الجنة والنار وما فيهما، ويبقى وحده كما كان وحده. وحجته الآية[٤] (هو الأول والآخر)»[٥].

---

(١) إن هذا غلط مبين! فالإشارة الصحيحة هي ص١٢. كذلك قارن ص١٨ من ط بيروت ١٩٥٧. فلعل أستاذنا الدكتور الآلوسي رجع إلى الطبعة الأخيرة.

(٢) نص الخياط كما يلي: «وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب...» ولم يشر لاسم ابن الريوندي.

(٣) كذا في اقتباس الدكتور الألوسي. وفي نشرة نيبرك: جهماً، وهي الصواب.

(٤) «وحجته الآية» لا وجود لها في نص الخياط، فهناك نقرأ: «ويستدل على قوله هذا بقول الله تعالى...»، فلاحظ.

(٥) قارن القرآن، سورة الحديد ٥٧، آية ٢.

(٣٣/٥١)

الخطيب، عبد الله:

ـ صالح بن عبد القدوس البصري،

بغداد ١٩٦٧.

(١)

[ص٣٦]

إن المحافظين[١] في مناظراتهم يطلقون اسم الزنديق (المفكر الحر) على من يبدو أنه في اعترافه بالإسلام بلسانه [ص٣٧] يعوزه الصدق الكافي. وهذا التفكير الحر في المتطرف هو الذي [كشف كراوس، منذ عهد قريب، عن أهم مصنفاته منذ الإيرانشهري إلى ثغوري، ويشمل ذلك ما][٢] كتبه أبو عيسى الوراق، وابن الراوندي، والطبيب الكبير الرازي.

(٢)

[ص٤٨]

وحتى في الرد على أصحاب البدع الكفرة لا نجد غير النقد لهم

---

(١) هذه الشذرة مقتبسة من مقالة زنديق للأستاذ ماسينيون في الموسوعة الإسلامية. كما يشير الخطيب. فراجع الأصل الإنكليزي:

Massignon, art. Zindik; in;Encyclopaedia of Islam, vol, iv, (1933), p. 1228.

(٢) العبارة المحصورة بين معقوفتين [ ]، ساقطة من المطبوع، ومن إضافات المؤلف في آخر الكتاب. انظر كتابه، ص٢٠٧.

إلا فيما ندر[٣]، ككتاب الخياط[٤] في الرد على ابن الراوندي، وفي المجالس المؤيدية[٥]، وفي كتاب نقد العلم والعلماء[٦]، وبعض الكتب والرسائل القليلة النادرة.

(٣)

[ص٧٥]

يقول التوحيدي[٧]:

(٤)

[ص٧٧]

وقد جاء في الإمتاع والمؤانسة [٨]:

(٣) في الأصل المطبوع: فيما ندري (!)، وهو غلط.

(٤) يشير الخطيب في الهامش «الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد». والصحيح، بحسب عنوان الأستاذ نيبرك: الروندي.

(٥) يشير المؤلف هنا: «راجع كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص٧٩ وما بعدها». وللتفصيل، يراجع ملحق (ابن الراوندي للأستاذ كراوس) في آخر كتابنا هذا.

(٦) يذكر الخطيب مرجعه هنا: «ابن الجوزي البغدادي، نقد العلم والعلماء، ص٢٠ وما بعدها». فلاحظ!.

(٧) ينقل هنا الخطيب الشذرة التي نشرناها في كتابنا (تاريخ ابن الريوندي الملحد، بيروت ١٩٧٥، ص٨١) عن أبي حيان التوحيدي، فلاحظها هناك. وقد وقع في نص المؤلف بعض التحريف (!). وهذا الكتاب أعدنا نشره دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩.

(٨) يقتبس هنا الخطيب نص الشذرة التي نشرناها في كتابنا السابق ص٧٩، نقلاً عن أبي حيان التوحيدي، فراجعها هناك، ولقد تصحفت وتحرفت عبارة التوحيدي، في اقتباس الخطيب (!). قارن ص١١٢ من كتابه المذكور، النص رقم ١٣.

(٣٤/٥٢)

مذكور، الدكتور إبراهيم بيومي:

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه،

القاهرة ١٩٦٨.

(١)

[ص٨٠]

ابن الراوندي وإنكاره للنبوة

وليس هناك شك في أن التسليم بالوحي والمعجزة الزم هذه الأصول وأوجبها، فإن منكري النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها. وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة وفي هذا الموقف من تهجم، فإنا نجد بين المسلمين من وقفوه. ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع في القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحاق (كذا !) الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب.

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية، ولا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا وفاته، ويغلب على الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث. وهو من أصل يهودي نشأ في راوند قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة، وكان من حذاقهم، وعدّه المرتضى بين طبقتهم الثامنة[1] إلا أنه لم يلبث

---

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج١، ص٣٨-٣٩، المرتضى، النية والأمل، ص٥٣.

أن خرج عليهم لأسباب لم يجلها التاريخ بعد، وحمل عليهم، بل على الإسلام وتعاليمه المختلفة، حملة عنيفة، ولازم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً. ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكايد، ويستأجر للطعن عليهم، وينشر فيهم عناصر الزيغ والإلحاد. ولم يخف أمره على بعض اليهود المخلصين الذين حذروا المسلمين منه، وقالوا لهم: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا»(٢)، وقد كتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله، منها كتاب «فضيحة المعتزلة» في الرد على كتاب «فضيلة المعتزلة»، الذي وضعه الجاحظ من قبل، وكتاب «الدامغ» يعارض به القرآن، وكتاب «الفرند» في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، وكتاب «الزمردة» في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم(٣)

[ص٨١]

والكتاب الأخير يعنينا بوجه خاص، فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد. وقد بقي مجهولاً إلى زمن قريب، ويرجع الفضل في التعريف به إلى كراوس الذي اهتدى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند. وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من «المجالس المؤيدية»، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن ابن عمران الشيرازي، داعي الدعاة الإسماعيلي أيام الخليفة الفاطمي المنتصر بالله(٤)، وتشتمل في جملتها على ٨٠٠ محاضرة ألقيت في «دار العلم» بالقاهرة، في منتصف القرن الخامس الهجري ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلافها(٥).

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثاني والعشرين، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد. وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس

---

(٢) معاهد التنصيص، جـ١، ص٧٦-٧٧.

(٣) نيبرج، الانتصار، ص٣٢-٣٧.

(٤) P. Kraus, Beitrâge Zur Islamichen Ketzergeschichte, in Rivista (1931), p. 94.

[الصحيح هو المستنصر بالله. الأعسم].

(٥) Hamdani, The Hist. of the Islâ'ili Da'wat, p. 126-139.

وترجمها إلى الألمانية، وعلق عليها تعليقاً ضافياً يدل على إطلاعه الواسع وبحثه العميق في مجلة «الرفستا الإيطالية» سنة ١٩٣٤[٦]. فهي لا تحوي كتاب «الزمردة» في مجموعه، بل فقرات منه تولّى الإسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة. وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوق جذاب، وإن تكن مسجوعة سجعاً ثقيلاً أحياناً. وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف، ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها، ونكتفي بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندي واعتراضاته.

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندي من حذق ومهارة ومكر ودهاء. يقف موقفاً بعيداً عن التحيز ـ ولو في الظاهر على الأقل ـ كي يجتذب إليه كل القراء، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفي والإنكار فقط، بل يناقش موضوعها مناقشة حرّة طليقة يأتي فيها على أقوال المثبتين والمنكرين. وكم نأسف لأن صاحب «المجالس المؤيدية» أهمل جانب الإثبات في هذه القضية[٧]، ولو وافانا به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضع [ص٨٢] «كتاب الزمردة» يكيل بكيلين. على أن هنالك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندي يمعن في الدهاء والمكر، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات[٨]

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندي أم من اختراع ابن الراوندي، فهي تتلخص فيما يلي: إنكار للنبوات عامة ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة، ونقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته، ثم رفض في شيء من التهكم للمعجزات في جملتها. فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً لا يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدي العقل ما يغني عن كل رسالة. يقول ابن الراوندي: «إن البراهمة يقولون أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله

---

(٦) Kraus. Rivista, 96-109, 110-120.

(٧) Ibisd, p. 96.

(٨) Ibid.

سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»[٩].

وسيراً في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندي أن بعض تعاليم الدين مناف لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران. على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلم امتازا على غيرهما؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت[١٠]؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائز أن يكون رواتها، وهم شرذمة قليلة، قد تواطأوا على الكذب فيها. فمن ذا الذي يسلم أن الحصى يسبح أو أن الذئب يتكلم[١١]؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم [ص٨٣] الله يوم بدر لنصرة نبيه؟ إنهم كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطش، فإنهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً. وأين كانت الملائكة يوم أحد حين توارى النبي صلى الله عليه وسلم بين القتلى ولم ينصره أحد[١٢]؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها. وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب في فصاحتهم وغلبهم، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم[١٣]؟

---

(٩) [الإشارة الصحيحة هنا هي ص٩٧] Ibis,. 90

(١٠) Ibis,.99.

(١١) Ibis,. 101.

(١٢) [الإشارة الصحيحة هنا هي ص١٠٦-١٠٥] Ibis,. 102.

(١٣) [كذا، الإشارة الصحيحة هي ص١٠٢] Ibis,. 105-106.

لسنا في حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبه الواهية والدعاوى الباطلة، وسيدرك القارئ بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة. ولا نظننا في حاجة كذلك إلى سرد الدفاع المجيد الذي دبجه يراع الإسماعيلية ضدها، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة. وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندي يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل، فهو ينادي بالحسن والقبح العقليين، ويذكرنا بذلك السؤال الذي وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو: هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبذلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه وبين الدين، وإن يردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع. ومسالة العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكلة المشاكل ذلك العهد، وسنرى فيما يلي كيف استطاع الباحثون الآخرون حلّها.

أبو بكر الرازي ومخاريق الأنبياء

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين آثارتا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد، ونعني بها ابن الراوندي. ونعرض الآن لشخصية أخرى [الرازي] ليست أقل خطراً، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء... [الخ].

(٢)

[ص٨٧]

وهذه الاعتراضات في جملتها تقترب بعض الشيء من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل. وكأن الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران عن أصل معين، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما. ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السمنية من الهنود، ويتشيع للمانوية الذين كانوا يدسون في غير ملل للإسلام ومبادئه، ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها. وسواء أكان الرازي متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة، عقلية كانت أو روحية، فإن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمته تقضي بألا يمتاز واحد عن آخر.

[ص٨٩]

موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابي، وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بنصيب. لاسيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي سنة ٣٣٩. ويروي المؤرخون أنه كتب ردين، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي، ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصلا إلينا[١٤]. وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخل الأخير بقواعدهما، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها[١٥].

---

(١٤) ابن أبي اصيبعة، عيون، ص١١، ١٣٩، القفطي ص٢٧٩، ٢٨٠.

(١٥) ينبغي أن نلاحظ أن ابن [أبي] اصيبعة يصرح بأن الفارابي كتب كتاباً في الرد على ابن الراوندي في آداب الجدل، والقفطي يعد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل والآخر في الرد على ابن الراوندي [قارن النصين في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص١٨٢ و١٨٨].

(٣٥/٥٣)

برجشتريسر، الأستاذ:

ـ أصول نقد النصوص ونشر الكتب»

إعداد الدكتور محمد حمدي البكري،

القاهرة ١٩٦٩.

[ص٥٢]

مثال ذلك كتاب «الانتصار في الرد على ابن الروندي الملحد» لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط المعتزلي المتوفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل، الذي نشره نيبرج Nyberg في القاهرة سنة ١٣٤٤هـ، ونقرأ فيه ما لفظه «فإذا نفى أبو الهذيل التغير والزيادة [ص٥٣] والنقصان، والعجز والعوارض والموانع عن الله جل ذكره ثم أحال... ... (وهنا تنقص كلمة من النسخة الوحيدة لأن مكانها مخروم) الذي أضافه إليه من أفعاله»[1]، ولم يوفق الناشر إلى تقدير الكلمة الناقصة. وفي موضع آخر نقرأ ما لفظه «فإذا قيل له (أي للإسواري) أفليس الله قد أخبر بدوام أفعاله في الآخرة؟ قال بلى»[2]، فنعلم من الموضع الثاني أن مسألة دوام أفعال الله كانت مسالة دائرة بين المعتزلة، فإذا طبقنا هذه المعرفة على الموضع الأول، أمكننا أن نعرف أن الكلمة الناقصة هي كلمة [دوام] ويتبين من ذلك أن أبا الهذيل كان يهذب في هذه المسالة ما ذهب إليه الإسواري، ويظهر من هذا المثال أن معرفة الأشياء تؤدي في بعض الأحيان إلى إصلاح النقص وسد الخلل.

---

(١) كتاب الانتصار، ص١٤.

(٢) أيضاً، ص٢٠.

(٣٦/٥٤)

عمارة، محمد:

- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية،

بيروت ١٩٧٢.

(١)

[ص٢٢]

وأبو علي الجبائي... من مصنفاته.. نقد ابن الراوندي الملحد[١]...

(٢)

[ص٣٢]

الراوندية: وهم أتباع أبي الحسين بن يحيى[٢] بن إسحاق الراوندي، المشهور بابن الراوندي (واختلف في ميلاده بين سنتي ٢٠٥ و٢١٥هـ وترجحت وفاته ٢٩٨هـ لا ٢٤٥هـ)[٣]، وكان ابن الراوندي في بدء حياته معتزلياً،

---

(١) كذا (!)، ولا نعرف عنواناً للجبائي كهذا (؟).

(٢) كذا في الأصل. وصوابه: أبي الحسين (أحمد) بن يحيى...

(٣) لم تترجح سنة ٢٩٨هـ على الإطلاق، غير رأي الأستاذ نيبرك، وقد أثبتنا بشكل قاطع أن الصحيح في وفاة ابن الريوندي هو سنة ٢٤٥هـ انظر مقدمتنا لكتاب تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص٧ الفقرة ١، ص٩ الفقرة ٤.

وقارنه للتفصيل بكتابنا

Ibn ar-Rîwandî's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah, ch. I, passim.

ثم أصبح شديد العداء للاعتزال والمعتزلة، فألف الكثير من الكتب ضدهم. ومن أشهر مؤلفاته كتابه (فضيحة المعتزلية)، الذي رد به على كتاب الجاحظ الذي أسماه (فضيلة المعتزلة)، ولقد ضاع هذان الكتابان، والذي حفظ لنا بعض الآراء التي ذكرها ابن الراوندي في كتابه هذا[٤]، وفي كتبه الأخرى ضد المعتزلة والاعتزال، هو رد أبي الحسين الخياط عليه في كتابه الشهير (الانتصار، والرد على ابن الراوندي[٥] الملحد).

والمعتزلة تقول: إن ابن الراوندي لم ينتقل فقط من معسكرهم إلى معسكر المجبرة، بل جاوز ذلك إلى مناصرة الزنادقة واليهود. وأرجع البعض ذلك إلى فقره وحقده الاجتماعي، بينما قال آخرون: إن سبب ذلك هو أنه قد «تمنى رياسة ما نالها[٦]، فارتد وألحد». والقاضي عبد الجبار يقول: إنه تاب قبل موته[٧]

(٤) إن ما كشفناه عن شذرات «كتاب فضيحة المعتزلة»، يدل على أنه وصلنا بأقرب صوره الممكنة للأصل. يراجع كتابنا:

Ibn ar-Rîwandî, Chaps. Iv, v, & vii, passim.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح، تبعاً لعنوا الأستاذ نيبرك: الروندي.

(٦) في الأصل: ما نانالها، وهو غلط مطبعي.

(٧) يشير محمد عمارة هنا إلى مقدمة الأستاذ نيبرك لكتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥)، ص٢٢-٤٣. فراجع نص هذه المقدمة في موضعها من كتابنا هذا، قبل.

(٣٧/٥٥)

فوزي، الدكتور فاروق عمر:

ـ لمحات تاريخية عن أحوال اليهود في العصر العباسي.

مجلة مركز الدراسات الفلسطينية،

بغداد (المجلد الأول/ العدد الثالث) ١٩٧٢.

[ص٧٩]

وقد اعتبرت بعض الروايات التاريخية ابن الراوندي[١]، وهو من معاصري هيوي البلخي[٢]، يهودي العقيدة ثم اعتنق الإسلام ووجد له في أبي عيسى بن[٣] لاوي الأهوازي اليهودي صديقاً حميماً، وكانت أفكاره خطرة على المجتمع الإسلامي مما دعى الكتاب المسلمين [إلى][٤] الرد عليه[٥].

---

(١) يشير الدكتور فاروق هنا إلى مصدره، وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد للخياط، القاهرة ١٩٢٥ [انظر ص٩٥ من المقال، تعليق ٣٧: وهناك يجب أن تقرأ «الانتصار» على أنها «انتصار»، و«الراوندي» على أنها «الروندي» تبعاً لعنوان الستاذ نيبرك Nyberg]. كما يشير إلى مرجع أوروبي، هو كتاب الأستاذ W. J. Fischel الموسوم:
Jews in the economic and political Life of Medieval Islam London 1937, p. 44.

(٢) تراجع مقالة الأستاذ Van Ess في هذا الكتاب، فهناك نجد اسمه حيوي.

(٣) في الأصل المطبوع: ابن.

(٤) ناقصة في الأصل.

(٥) من المدهش أن نجد هذا الاستنتاج لمجرد ذكر «كتاب الانتصار» الذي يخلو من كون ابن الريوندي كان يهودياً بالفعل (!) فزميلنا الدكتور فاروق متأثر بـ Fischel في هذا المجال.

(٥٦/٣٨)

فخري، الدكتور ماجد:

ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية،

ترجمة الدكتور كمال اليازجي،

بيروت ١٩٧٤.(*)

[ص١٣٦]

إلا أن الفكر الذي كان أشد تطرفاً في تحدي العقيدة الدينية برمتها، هو المفكر المتحرر الشهير ابن الراوندي (ت. ج. ٩١). فقد سلك طريق الشك الديني على وعورته، بحكم ما يبدو أنه دافع فلسفي أصيل، وذلك بجرأة منقطعة النظير. وإذا جاز لنا أن نثق بالمصادر التي لا شك في عدائها له، والتي حملت إلينا النزر القليل من أخباره الإلحادية، فإننا ننتهي إلى أن هذا المفكر المتحرر قد أنكر القضايا الإلهية الكبرى المتصلة بالوحي والمعجزات، وكذلك ـ على ما جاء في أحد المصادر ـ إمكان إيراد أي دليل عقلي مقبول على وجود الله وحكمة تدابيره(١). (لكن جميع الكتب التي انطوت على هذه الآراء لم تصل إلينا، شأنها في ذلك شأن أمثالها مما وضع في هذا الباب). وقد جاء عن ابن الراوندي، في مصدر اقل عداء له، أنه أنكر كل ما جاء من وحي منزل على أنه من قبيل الفضول، فقد ذكر عنه أنه جاهز بأن العقل البشري قادر [ص١٣٧] على بلوغ معرفة الله، وعلى

(*) يراجع الأصل الإنكليزي للكتاب:
M. Fakhry, A History of Islamic Philosophy, N. Y. – London 1970.

(١) الخياط، كتاب الانتصار، ص١١-١٢.

التمييز بين الخير والشر. وهو رأي يتفق وتعاليم الكثرة من شيوخ المعتزلة، الذين سبق له أن كان واحداً منهم. فالوحي، بناء على ذلك لا لزوم له مطلقاً. والمعجزات التي تقوم عليها دعوى النبوة جميعها باطلة. وأهم تلك المعجزات، من وجهة النظر الإسلامية، هي إعجاز القرآن، وهي في رأيه مما يتعذر إثباته. إذ ليس من غير المعقول أن يظهر كاتب عربي يفوق سائر كتاب العرب ببلاغة الأداء، فيكون كتابه من ثم نسيج وحده في الروعة. ومع ذلك، فإن هذه الروعة لا تقتضي ضرورة، أن تكون أمراً خارقاً أو معجزاً. فنحن لا نستطيع أن ننكر، أن هذا الإعجاز الأدبي، لا يقوم دليلاً قاطعاً، بالنسبة إلى من لا ينطق بالعربية من الأعاجم[٢].

أما سائر الآراء المنسوبة إلى ابن الراوندي، نظير أزلية العالم، وتفوق الثنائية (المانوية) على التوحيد، وتهافت الحكمة الإلهية[٣]، فإنها تعزز الاعتقاد بأن هذا المفكر، الذي كان أصلاً من أبرع وأجل شيوخ المعتزلة، وقع في ما بعد، فريسة لشكوك خطيرة، تولدت عنده من شدة الاستقصاء والتبحر في التنقيب، حتى باتت أجوبة المتكلمين المألوفة وصيغهم المنمقة غير كافية لإقناعه.

ومع كل ما مكان عليه ابن الراوندي من شهرة وتماد في الجرأة الفكرية، بلغت به حد معارضة القرآن، والسخرية من النبي محمد[٤]، فقد تخطاه، في تاريخ التحرر الفكري في الإسلام، معاصر له وزميل فارسي أعظم منه شأناً، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي كان أكبر خارج على العقيدة في التاريخ الإسلامي برمته، وأشهر مرجع طبي في القرن العاشر، دون ريب.

---

(٢) كتاب الزمرد،

K. al-Zumurrud, in Rivista degli Studi Orientali, xiv (1934), 93-129, ed. and transl. Kraus.

انظر أيضاً: ابن النديم، الفهرست ص٢٥٥.

(٣) العباسي، معاهد التنصيص، ج١، ص١٥٥ وما بعده و:

Arnold, al-mu,tazilah, p. 53.

(٤) معاهد التنصيص، ١/١٥٥ وما بعد، ابن النديم، الفهرست، ص٣٨٠.

(٣٩/٥٧)

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

ـ الفيلسوف الغزالي،

منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٤.

[ص١٤٠]

لكنا نراه [نرى الغزالي] سيظل من أبرز الروحيين في الإسلام، مع ما طرأ من تغير في أديولوجيته العامة، وهي حالة لم نر شبيهاً له فيها غير المفكر ابن الريوندي (من رجال القرن الثالث/ التاسع الميلادي) الذي لم يستطع أن ينتهي لغير الإلحاد(*)، على عكس الغزالي...

(*) كان رأينا مستنداً إلى المشهور عن ابن الريوندي فيما بين سنتي ١٩٦٦-١٩٦٨ عندما أعددنا كتابنا المذكور أعلاه. ومن الواضح أننا الآن نذهب إلى رأي مخالف في مشكلة عقيدة ابن الريوندي، ومواقفه الفكرية من المدارس الفلسفية في عصره على الخصوص. انظر للتفصيلات كتابنا Ibn ar-Rîwanfî, ch. ii, passim.

(٥٨/ ٤٠)

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

ـ نصير الدين الطوسي،

منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٥.

[ص٢٧]

فإذا عرفنا أن الانتساب إلى المدن من أشد الموضوعات خطورة في تحديد المعالم الأولى للشخصيات الإسلامية، أدركنا سر إرجاع الألقاب هاتيك إلى أصولها الصحيحة، لإلقاء الأضواء المتعلقة بمناخ الطفولة على تلك الشخصية. وقد اكتشفنا أثر هذا الجانب النفسي في أكثر من واحد من مفكري الإسلام، وبوجه خاص الغزالي(١) وابن الريوندي(٢)...

[ص١٥٩]

أما المصدر الهندي في الفلسفة العملية عند الطوسي، فهو ما لم يتطرق إليه أحد من الباحثين قبل الأستاذ كراوس Paul Kraus عندما بحث في كتاب «الزمرذ» لابن الريوندي وكشف عن أسطورة آراء البراهمة في النبوة التي اختلقها ابن الريوندي نفسه، فانتقل تأثيرها إلى المفكرين الإسلاميين...

---

(١) انظر كتابنا «الفيلسوف الغزالي»، ص٧-١٠.

(٢) انظر كتابنا «تاريخ ابن الريوندي المحلد »، ص٩.

البندر، عبد الزهرة:

ـ نظرية البداء عند الشيرازي،

النجف ١٩٧٥.

[ص٨٨]

ابتدأ الصراع الفكري حول مفهوم النظرية[*] بعد أن وضع «عمرو بن بحر الجاحظ» (١٦٣-٢٥٥هـ/ ٧٨٠-٨٦٩م) أحد أقطاب المعتزلة، كتابه [ص٨٩] المسمى «فضيلة المعتزلة»، الذي يحدثنا «نيبرج» عن هدفه فيقول «إنَّ الفرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعد فضائلها، بل قصد أيضاً الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم، كما هو بين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار»[1].

ولقد جمع الجاحظ في كتابه المذكور كل ما يريد أن يقوله. وهذا بطبيعة الحال يحدث ردوداً معاكسة من قبل الفكر المقابل لمواجهة الحال، ولهذا انبرى له «أبو الحسين أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي

(*) [لقد اطلع البندر تفصيلاً، بناء على التماس من زميلنا الدكتور جعفر آل ياسين، على نتائج بحثنا في ابن الريوندي في مخطوطة كتابنا .**Ibn, ar-Rîwandî, passim**

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي (كذا!) القاهرة، ١٩٢٥م تحقيق نيبرج، ص: ٢٣.

(ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) بالرد عليه في كتاب يدعى «فضيحة المعتزلة»[٢]، الذي قال عنه في مطلعه «وأنا مبتدئ الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة، ومدخلهم في أكثر من أنكروه عليهم. [...!] ثم قال: وموجه بالكلام نحو الجاحظ، فإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يدعى «فضيلة المعتزلة»، وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول من قال منهم بالجسم والماهية وحدوث العلم والقول بالرجعة»[٣].

ويظهر أن «ابن الراوندي» حال كتابته لكتاب «فضيحة المعتزلة» كان [ص٩٠] يسمع تلك التهويلات التي تنسب إلى بعض الشيعة من القول بالبداء والجسم والماهية بالمعنى المحرف أو المنسوب. فهو بذلك يعتذر عن هؤلاء بأنهم رجعوا عن مقالتهم تلك المفاهيم. قال مخاطباً الجاحظ: «هل يدل غلط من غلط منهم في القول بالجسم والماهية والبداء على فساد قولهم؟»[٤].

وليس كل ما حكاه الجاحظ عن الشيعة بالقول الواضح الذي يمكن أن نفهم منه مقالته تلك، فيبدو أن سياق حديثه عنهم يلفه طابع الغموض والشبه التي لا يمكن أن يتخلص منها الجاحظ نفسه. وذلك باعتراف الخياط عندما علق على مضمون كتابه حول الأبواب بقوله «وهذه الأبواب (« أبواب) من لطيف الكلام وغامضه، وقد تدخل شبهاً (شبه) على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم، وإن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم، وأنه تبدو (« يبدو) له البدوات. وأنه اضطر عباده إلى الكفر (به) والمعصية له بالأسباب والمهيجات، والقول بالرجعة إلى دار الدنيا قبل الآخرة»[٥].

---

(٢) لا وجود مستقل لهذا الكتاب، إلا أن الدكتور عبد الأمير الأعسم جمع شذراته من بطون المصادر وقام بتحقيقه وتقدم به رسالة لنيل الدكتوراه. ينظر: الأعسم: د. عبد الأمير، تحقيق كتاب فضيحة المعتزلة لابن الراوندي (كذا!)، كمبردج، ١٩٧١م [راجع ما قلناه في ص١٩٣ تعليق ٣ وص١٩٤ تعليق، قبل من هذا الكتاب].

(٣) الخياط، المصدر السابق، ص: ١٠٣. « [Ibid., ch. iv, fr. 199-120]

(٤) المصدر السابق، ص١٠٤ [= Ibid., ch. uv, fr. 121]

(٥) المصدر السابق، ص١٠٥ [كذا! والصحيح ص١٠٦-١٠٧].

البندر، عبد الزهرة:

ـ نظرية البداء عند الشيرازي،

النجف ١٩٧٥.

[ص٨٨]

ابتدأ الصراع الفكري حول مفهوم النظرية(*) بعد أن وضع «عمرو بن بحر الجاحظ» (١٦٣-٢٥٥هـ/ ٧٨٠-٨٦٩م) أحد أقطاب المعتزلة، كتابه [ص٨٩] المسمى «فضيلة المعتزلة»، الذي يحدثنا «نيبرج» عن هدفه فيقول «إنَّ الفرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعد فضائلها، بل قصد أيضاً الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم، كما هو بين من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار»(١).

ولقد جمع الجاحظ في كتابه المذكور كل ما يريد أن يقوله. وهذا بطبيعة الحال يحدث ردوداً معاكسة من قبل الفكر المقابل لمواجهة الحال، ولهذا انبرى له «أبو الحسين أحمد بن يحيى المعروف بابن الراوندي

(*) [لقد اطلع البندر تفصيلاً، بناء على التماس من زميلنا الدكتور جعفر آل ياسين، على نتائج بحثنا في ابن الريوندي في مخطوطة كتابنا .Ibn, ar-Rîwandî, passim

(١) الخياط، الانتصار والرد على ابن الروندي (كذا!) القاهرة، ١٩٢٥م تحقيق نيبرج، ص: ٢٣.

(ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) بالرد عليه في كتاب يدعى «فضيحة المعتزلة»[٢]، الذي قال عنه في مطلعه «وأنا مبتدئ الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة، ومدخلهم في أكثر من أنكروه عليهم. [...!] ثم قال: وموجه بالكلام نحو الجاحظ، فإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يدعى «فضيلة المعتزلة»، وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول من قال منهم بالجسم والماهية وحدوث العلم والقول بالرجعة»[٣]

ويظهر أن «ابن الراوندي» حال كتابته لكتاب «فضيحة المعتزلة» كان [ص٩٠] يسمع تلك التهويلات التي تنسب إلى بعض الشيعة من القول بالبداء والجسم والماهية بالمعنى المحرف أو المنسوب. فهو بذلك يعتذر عن هؤلاء بأنهم رجعوا عن مقالتهم تلك المفاهيم. قال مخاطباً الجاحظ: «هل يدل غلط من غلط منهم في القول بالجسم والماهية والبداء على فساد قولهم؟»[٤].

وليس كل ما حكاه الجاحظ عن الشيعة بالقول الواضح الذي يمكن أن نفهم منه مقالته تلك، فيبدو أن سياق حديثه عنهم يلفه طابع الغموض والشبه التي لا يمكن أن يتخلص منها الجاحظ نفسه. وذلك باعتراف الخياط عندما علق على مضمون كتابه حول الأبواب بقوله «وهذه الأبواب (« أبواب) من لطيف الكلام وغامضه، وقد تدخل شبهاً (شبه) على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم، وإن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم، وأنه تبدو (« يبدو) له البدوات. وأنه اضطر عباده إلى الكفر (به) والمعصية له بالأسباب والمهيجات، والقول بالرجعة إلى دار الدنيا قبل الآخرة»[٥].

---

(٢) لا وجود مستقل لهذا الكتاب، إلا أن الدكتور عبد الأمير الأعسم جمع شذراته من بطون المصادر وقام بتحقيقه وتقدم به رسالة لنيل الدكتوراه. ينظر: الأعسم: د. عبد الأمير، تحقيق كتاب فضيحة المعتزلة لابن الراوندي (كذا!)، كمبردج، ١٩٧١م [راجع ما قلناه في ص١٩٣ تعليق ٣ وص١٩٤ تعليق، قبل من هذا الكتاب].

(٣) الخياط، المصدر السابق، ص: ١٠٣. « [Ibid., ch. iv, fr. 199-120]

(٤) المصدر السابق، ص١٠٤ [Ibid., ch. uv, fr. 121 =]

(٥) المصدر السابق، ص١٠٥ [كذا! والصحيح ص١٠٦-١٠٧].

وهكذا اعتذر الخياط عن صاحبه الجاحظ فسد له عذر الخطأ بخطأ الشيعة، فجاء الاعتذار أقبح من الفعل.

وقد رد «ابن الراوندي» قول الجاحظ حول نسبته البداء إلى الشيعة بالمعنى المنسوب، وصرح أن البداء الذي تذهب إليه الشيعة هو مقارب لمعنى النسخ عند المعتزلة، فكل من البداء والنسخ توجبهما مصالح معينة خافية على العباد، فالاختلاف هو في اللفظ فقط، قال «فأما البداء، فإن حذاق [ص٩١] الشيعة يذهبون إلى ما يذهب إليه المعتزلة في النسخ. فالخلاف بينهم وبين هؤلاء في الاسم دون المسمى»(٦).

وينطلق «ابن الراوندي» من نفس معنى البداء ليجعله حجة ضد المعتزلة الذاهبين إلى أن الله تعالى «خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد. وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده، ولا خلق الأمهات خلق أودلاهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً. أو ينقص منه شيئاً»(٧) ومع كل الأعذار التي قدمها الخياط لمقالة النظام هذه، إلا أنه عاد واعترف بأن النظام كان يقول بالكمون معتذراً عنه بالرواية الواردة عن النبي (ص) الذاهبة إلى أن الله مسح ظهر آدم وأخرج (« فأخرج) ذريته منه في صورة الذر(٨).

ومهما يكن من أمر، فإن اعتذار الخياط لصاحبه لا يؤكد أكثر من أن النظام كان يقول بخلق الموجودات دفعة واحدة، وأن الحدوث إنما يجري وفق ظاهرة الكمون. وبهذا المعنى أخذ «ابن الراوندي» على المعتزلة هذا الرأي. بحيث أنهم قيدوا الله في أفعاله ومنعوه التصرف كيف يشاء. ولذلك يتهكم «ابن الراوندي» على مقالتهم تلك فيقول «ولفعال تعرض له

---

(٦) المصدر السابق، ص: ١٢٧ [Ibid., ch. iv, fr. 140 =]

(٧) المصدر السابق: ص٥١ [كذا! والصحيح ص٥١-٥٢]، وهي مقالة النظّام أحد رؤساء المعتزلة، المطابقة لفكرة أصحاب نظرية الكمون والظهور.

(٨) المصدر السابق، ص: ٥٢، [كذا!! والصحيح ص١٣٣].

البدوات، ولا تتعذر عليه الأفعال، انبه ذكراً، وأعلى شأناً من فعال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً، ولا ينقص منه شيئاً، ولا يقدمه ولا يؤخره»[9] [ص٩٢].. فالخياط لا يقر أي تقريب يقدمه ابن الراوندي. فمثلاً عندما احتج عليه بأن الفرق بين البداء والنسخ هو في الاسم فقط، فالخياط هنا يعتبر ذلك من باب التغطية، ويقول «إن الرافضة لا تعرف ما حكيت. وإنما خرجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأما الرافضة بأسرها فإنها تقول بالبداء في الأخبار. وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء»[10] [ص٩٣] وهذا الفهم الخاطئ للنظرية هو الذي أدى إلى جعلها معطلة التفسير، والكشف عن مضامينها لدى المعتزلة. لأنهم اعتبروا البداء تناقضاً وكذباً في الأخبار. كما صرح بذلك قاضي القضاة في شرح الأصول قائلاً «وأما البداء فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور، نحو أن يكون المكلف واحداً، والوجه واحداً. ثم يرد الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر»[11]

وإذا كان المعنى الذي أدرجوه للبداء كما ترى، فمن أين تحصل النظرية على تفسير جاد يجعلها تطابق المحمول الذي أقره المسلمون جميعاً؟ وإضافة إلى ذلك، أن المعتزلة ذهبت إلى أن ظاهرة التغير كالاستجابة والمغفرة تدرج تحت مفهوم القضاء الذي خص الله به الإنسان ضمن أصل الوعد والوعيد. حيث يظهر لنا ذلك في احتجاج «ابن الراوندي» على الجاحظ ورد الخياط عليه، فيذكر ابن الراوندي أن حجج النظرية عند الشيعة هي قول غيرهم استناداً لحديث الرسول (ص) «إن الصدقة تدفع القضاء المبرم»، والخياط يذعن لحقيقة الحديث إلا أنه يقول «فلقولها تأويل وهو: إن من منع زكاة ماله فقضى الله عليه أنه فاجر فاسق من أهل الوعيد، فإذا تصدق بها وأخرجها، أزال الله عنه ذلك القضاء، وقضى له بقضاء غيره، وهو أنه يرتقي من أهل الوعد في الجنة»[12]

---

(٩) المصدر السابق، ص: ١٢٩-١٣٠. [= Ibid,. ch. iv, fr. 143]

(١٠) المصدر السابق، ص: ١٢٧

(١١) القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، ١٩٦٥م ص: ٥٨٤.

(١٢) الخياط، المصدر السابق، ص: ١٢٩. [= Ibid., ch. iv, fr. 142]

(٤٢/٦٠)

القيسي، الدكتور نوري، والعاني، الدكتور سامي مكي:
- منهج تحقيق النصوص ونشرها،
بغداد ١٩٧٥.

[ص١٠٩]

ومن القصص الطريفة في التصحيف، ما حكاه ابن النديم في الفهرست عن ابن الراوندي، قال[(١)]:

«مررت بشيخ وبيده مصحف، وهو يقرأ (ولله ميزاب السموات والأرض)، فسلمت وقلت: يا شيخ ايش تقرأ؟ قال القرآن (ولله ميزاب السموات والأرض). فقلت: ما تعني بـ(ميزاب السموات والأرض).؟ قال: هذا المطر الذي ترى. فقلت: وما يكون التصحيف إلا إذا كان مثلك يقرأ. إنما هي (ميراث السموات والأرض). فقال: اللهم غفرا، منذ أربعين سنة أقرأها، وهي في مصحفي هكذا»[(٢)].

(١) أشار المؤلفان إلى «الفهرست ٢١٧، ط. إيران».
(٢) قارن نص ابن النديم في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص٨٩.

(٤٣/٦١)

الجبوري، عبد الله:

ـ مقدمة (ابن درستويه)،

الجزء الأول،

بغداد ١٩٧٥.

[ص٤٧]

[من بين مؤلفات ابن درستويه]:

نقض الراوندي على النحويين[١]، ذكره ابن النديم في (الفهرس)[٢]، والقفطي في (إنباه الرواة)[٣].

---

(١) قارن لمعرفة العنوان الصحيح، كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص٨٥، حيث أشير هناك إلى كتابي الآخر Ibn ar-Rîwandî ch. ii note 73، وإلى بحث الأستاذ كراوس Kraus R.S.O. Xiv p. 362، قارن الترجمة العربية للدكتور بدوي، ملحقة بهذا الكتاب.

(٢) أشار الجبوري إلى «ص ٦٣» من الفهرست.

(٣) الإشارة هنا إلى الجزء الثاني، ص١١٤، تبعاً للجبوري.

(٤٤/٦٢)

فان اس، جوزيف:

ـ الفارابي وابن الريوندي،

ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشيبي والدكتور عبد الأمير الأعسم، بحث ألقي في مهرجان الفارابي/ بغداد ١٩٧٥(*).

[ص١]

إن الموضوع لا يقترح نفسه. الفارابي وابن سينا، الفارابي وأرسطو لم لا؟ لكن الفارابي وابن الريوندي! إذ الفيلسوف الذائع الصيت لم يمل إلى المتكلمين مطلقاً، إذن فلماذا يقوم شيء مشترك بينه وبين أكبر الزنادقة في الإسلام، الزنديق الذي حاولت الأجيال بعده أن تثقله بشتى الافتراءات والشبهات. على أنه ينبغي أن يشار إلى أن ابن الريوندي كان المتكلم الوحيد الذي أفرده الفارابي باهتمام يتمثل برد صريح على عمل من أعماله، فابن أُصيبعة يشير، ضمن مؤلفات الفارابي، إلى رسالة في نقض «كتاب أدب الجدل» لابن الريوندي. (جـ٢، ص١٣٩، ص٧، ط. مللر Müller).

أما كتاب ابن الريوندي المذكور فلا نعرف عنه كثيراً، فلم يصل كاملاً ولا على صورة شذرات. ومع هذا يبدو أنه كان فعالاً في الأوساط الفلسفية. فالمعتزلي أبو القاسم البلخي ابن الكعبي (توفي ٩٣١/٣١٩)

(*) ترقيم الصفحات بموجب أصل البحث المقدم للمهرجان، وقد نشر ضمن كتاب «الفارابي والحضارة الإنسانية»، وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٥-١٩٧٦، ص٣٨٩-٣٩٨، كما نشرته مجلة الرابطة الأدبية (النجف، عدد ٦، السنة الثانية، كانون الثاني ١٩٧٦، ص٦٣-٧٤، ونشر في مجلة آفاق عربية (بغداد، السنة الأولى، العدد ٦، شباط ١٩٧٦، ص١٢٦-١٢٩).

صحح أغلاطه، في كتابه «إصلاح غلط ابن الريوندي» (ذكره أبو رشيد النيسابوري في كتابه «مسائل الخلاف»)، والتي تصدى لنقضها الأشعري (توفي ٣٢٤/٩٣٥-٦) الذي ربما علق عليه أيضاً أن كان لنا أن نربط رسالة «شرح أدب الجدل» بما يوافق هذا الظرف.

والمعروف أن كلا الكعبي والأشعري كانا أسن من الفارابي، وقامت خصومتهما خلال سني حياة الفيلسوف. وبقي كتاب ابن الريوندي مدوناً بعد قرن من هذا التاريخ وأشار إليه الحنبلي المتقلب ابن عقيل (٤٣١/١٠٤٠-٥١٣/١١١٩) في «كتاب الفنون» له (قارن الاقتباس غير الواضح [ص٢] في «كتاب الآداب الشرعية» لابن مفلح، ج٢، ص١٢٠ (الذي يقول فيه) وله الجدل)، وربما استعمله في كتابه الضخم «الواضح» الذي تناول فيه مشاكل فن الجدل (The ars disputandi.) الذي نستطيع وصفه ـ على العموم ـ بالمنهج المدرسي. وقد لاحظ جورج مقدسي بأن «كتاب الواضح» ومصدراً آخر مهماً لكتاب «أدب الجدل» وهو «كتاب الأنوار» للقرقساني المتكلم القرائي (عاش في النصف الأول من القرن العاشر (الميلادي)، قارن الترجمة الوثيقة الصلة بموضوع النص من نشر فيدا) (G. Vajda) R.E.J. (122/1963/7 ff) كلاهما نقل النص عينه الذي يحمل طابع الاعتزال. وقد وقف في صف الرماني النحوي المعتزلي البغدادي البارز (توفي ٣٨٤/٩٩٤) الذي اقتبس من قبل ابن عقيل اقتباساً مباشراً. ومع أن هذا يبدو مقنعاً بالنسبة لابن عقيل، فهو أدنى من ذلك بكثير أيضاً (ويحق لنا الآن أن نفترض شهرة كتاب ابن الريوندي في تلك الأيام. ولكن أن يكون الوضع دفاع الأشعري واقتباس ابن عقيل والقرقساني، فهل من الكثير على هذا الكتاب أن يقدر ويناقش لمجرد صدوره عن زنديق؟

بقي أن نذكر أن القرقساني كان يهودياً، وهذا يعني أنه لم يعنه صحة أو خطأ ما يدور في مجال علم الكلام الإسلامي. ومع أن الأشعري وابن عقيل وقعا تحت تأثير الاعتزال، ولم يكونا معتزليين بالذات، فقد كان تأصل الخصومة ضد ابن الريوندي بفعل المعتزلة. وليس من شك في أن الوقوع في ابن الريوندي كان مثار سعادة مبسورة لكل من تسول له نفسه ذلك، ومع ذلك، فقد مرّ زمن كان فيه الناس قادرين على التمييز ما دامت

ثمة فرصة للرجوع إلى الأصول التي استقى منها ولو كان مرتداً. وإلى جانب هذا يبدو أن السبب في هذه الخصومة كان جغرافياً إقليمياً إذ ظهرت التشنيعات المغرضة الدائرة حول ابن الريوندي في العراق، على يد الجبائي في البصرة والخياط في بغداد. وفي مقابل ذلك عاش ابن [ص٣] الريوندي مدة طويلة فيما وراء النهر ـ إذ يعود في أصله إلى مرو الروذ ـ وظل مقدراً في تلك المنطقة كمتكلم بعد مغادرته لها. ومن هنا، كان للكعبي فيه رأي متوازن، (بسبب كونه من بلخ) ولم تؤثر فيه تلمذته للخياط وقد ذكره في كتابه «محاسن خراسان» (الذي اقتبس منه ابن النديم في كتابه «الفهرست»). وأهم من ذلك أن (الإمام) الماتريدي، (باعتباره من تلك الأقاليم)، (توفي ٩٤٤/٣٣٣)، يشير إلى ابن الريوندي بشكل إيجابي جداً وذلك في كتابه «التوحيد» وفي كتابه «تأويل أهل السنة» كما فعل ذلك بعده الماتريدي، نور الدين أحمد بن محمود الصابوني (توفي ١١٨٤/٥٨٠) في كتابه «كفاية في الهداية في أصول الدين» ومصداقاً لذلك تحولت الاتهامات المتطرفة ضد ابن الريوندي عند الماتريدي في كتابه «التوحيد» إلى تنصيصات منقولة عن أبي عيسى الوراق، المعتزلي المشهور، الذي عرف بكونه مؤرخاً لتراث الزنادقة واتهم أيضاً بكونه صاحب نزعات مانوية، وكان ابن الريوندي نفسه هو الناقض لها في دفاعه عن الإسلام، أو تفسيره الخاص للإسلام، أننا لسنا على يقين من انتساب أبي عيسى الوراق إلى المانوية، كما دمغ في معظم مصادرنا فيتبين لنا الآن أن ابن الريوندي لم يجاوز المنطق في الإشارة إلى هذه التهمة، كما تذهب إليه أكثر مصادرنا.

وبعد، فلا نعلم على وجه موثوق به ماذا وقع لابن الريوندي في بغداد والسبب الذي حدى بخصومه العراقيين إلى الوقوف منه هذا الموقف الشديد. فالجبائي يتهمه بأنه لم يقصد إلا إثارة الارتباك والتشكيك، حتى قيل أنه لم يصنف إلا ابتغاء الشهرة ـ وكان ذلك، بالمناسبة، تصرفاً طبيعياً يمارسه المتكلمون والعلماء عامة. لقد كان الجبائي ممثلاً للاعتزال في العراق، بينما ابن الريوندي ينتمي إلى جذور فكرية مختلفة.

ومن ناحية أخرى، لم يبتعد الشريف المُرتضى عن هذه النقطة كثيراً في رده على نقدات الجبائي ـ وذلك في كتابه «الشافي في الإمامة» حين ذكر

أن ابن الريوندي ـ في مصنفاته، وبخاصة كتبه الأربعة المشهورة [ص٤] التي نقضت عدّة مرات ووصفت بأقذع الألفاظ لمجرد النقد ـ ابن الريوندي هذا كتب كتبه لأن زملاءه المعتزلة طالما وقعوا فيه وطعنوا في سلوكه فأرادَ بذلك أن يدلل على ضعفهم. لكنه تخلى عن هذا الموقف بعد ذلك وقد كان ابن الريوندي مثل الجاحظ في قدرته على اتخاذ مواقف مختلفة قد لا تكون بالضرورة من رأيه الشخصي، وبالجملة أعرض ابن الريوندي عن اتباع المعتزلة واتخاذ مواقفهم وحرص على أن يسمي التي استقى منها (الشافي، ص١٣، س٣ وما يليه). وعلى هذا فربما صح القول: إن ابن الريوندي دفع النزعة الجدلية لعلم الكلام المعتزلي إلى غايتها. ومع أنه لم يكن متطرفاً بنفسه، إلا أنه استنفدَ كل الإمكانيات التي يتضمنها منهج أقرب للنقد الهدام منه إلى العرض المنظم للأفكار المتسقة. كان هذا بالذات السبب في أن كتبه المختلفة لم يجمعها طابع واحد يجعلها تبدو متكاملة. وكمثل على ذلك، وجدناه في «كتاب التاج» يدلل على قدم العالم، وفي «كتاب القضيب» دلل على أن الله لم يكن يعلم شيئاً مما خلقه في العالم قبل خلقه بل أحاط بالأشياء علماً بعد خلقه لها. وفوق هذا، فلم يلتزم ابن الريوندي بقضايا محددة بل كافح في كسر الغرور الذي اتصفت به المدرسة العراقية! لقد أراد إثارة روح الشك والتردد في قلوب رجالها دون أن يكون شاكاً بنفسه.

فإذا جاء الفارابي ليهاجم ابن الريوندي «أدب الجدل»، لم يوجه هجومه إلى زنديق بل إلى ممثل نموذجي لمنهج يقع ضمن الإطار الأرسطي، منهج لا يتسع لليقين الذي يورثه الاستدلال القياسي، بل يتحوّل إلى منهج فاسد يتمثل في ولع بالجدل العدواني الصرف.

وواضح أن هذا المنهج لا صلة له بفن التحليلات الثانية التي يتضمنها «كتاب البرهان»، بل هي من موضوعات «كتاب الجدل» (ويرى الفارابي) أنه إذا ساغ للمتكلمين الاعتقاد بأن في استطاعتهم الوصول إلى اليقين فذلك وهم واضح، لأن هدف المتكلمين من منهجهم هذا الذي يتمثل في «سكون النفس» إنما هو مقولة لا تتعدى البرهان الخطابي ـ وإنما تعني [ص٥] القناعة بفهم شيء معين بقطع النظر عما يحتويه من حقيقة. أما الحقيقة نفسها، فتبقى صعبة المنال في كل وقت ولا يمكن تقبلها إلا كرهاً (قارن الفارابي، كتاب البرهان، ص٢١٤، س١٧ وما يليه). وكما

يقضي به المنهج بكامله، يبدو أن فكرة «سكون النفس» مجرد شعور ذاتي يقضي بأن المرء على حق دون أن يكون ضماناً موضوعياً لاكتشاف الحقيقة.

ولم يكن هذا كله شيئاً جديداً، بل يؤسفنا أن نقرر أنه أقرب إلى العموميات. وبعد، فإننا نفتقد أي خبر موثوق عن «كتاب أدب الجدل» لابن الريوندي، ونقض الفارابي له. وفي هذا المجال، يمكن أن نتقدم خطوة أخرى، ذلك أنه ليس من المؤكد ما جاء عن نقض الفارابي لهذا الكتاب وحتى الآن لم نتجاوز إشارة ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» وترد في «كتاب تاريخ الحكماء» للقفطي، الذي هو واحد من المصادر الرئيسية لابن أبي اصيبعة، فقرة تتضمن عنوانين: هما «كتاب في أدب الجدل» للفارابي نفسه، و«كتاب الرد على ابن الريوندي» دون مزيد من التفصيل (ص٢٧٩، س١٥، ط لبرت Lippert). وعلى ذلك، فعلينا أن نبحث بطريقة آمنة عن مادة إضافية تدور حول هذا النزاع بين الفارابي وابن الريوندي. من هنا، فإن الخروج من هذا الغموض يشبه البحث عن إبرة في حزمة قش. ومع هذا، فربما أمكن تضييق دائرة بحثنا بتوجيه السؤال التالي: ما الأفكار أو المواقف ذات الاتصال بابن الريوندي التي فرضت نفسها على الأجيال التالية وهل نص عليها في مصنفات الفارابي؟

على أن شيئاً واحداً ينبغي أن يبيّن منذ البداية ذلك أن الفارابي لم يشر بتة إلى ابن الريوندي في كتبه التي وصلت ودرست حتى الآن. وينبغي أن يشار إلى أن كلا الفارابي وابن الريوندي قدم من شرقي الإمبراطورية العباسية الأول من ما وراء النهر (فاراب) والثاني من خراسان (مرو الروذ)، وإذا فصلت المنطقتين المئات من الكيلومترات، فإنهما قريبتان من حيث الجذور الثقافية. وإذا تحدث الفارابي عن علم الكلام بطريقته الخاصة، فإنه قد لم يضع في اعتباره المدرسة العراقية للاعتزال، وربما كان اهتمامه في الأشعري]ص٦] يقل من ذلك، لكن نظره توجه إلى الكعبي (الذي درس في بلخ) وكذا ابن الريوندي (الذي جاء من مناطق أقرب).

هناك نقطة أخرى تفرض نفسها على أذهاننا، إلى جانب النزاع الكلامي المذكور، تلك هي الخاصة بالوحي، فقد ذاع اتهام ابن الريوندي بجحوده للنبوة، وهي فكرة ترتكز على شذرات وصلت من كتابه «الزمرد» التي حفظها نقض متأخر لها من تأليف الداعي الإسماعيلي

المؤيد في الدين (توفي ١٠٧٨/٤٧٠)، ونشر شذراته بول كراوس (Paul Kraus) في مجلة الدراسات الشرقية (R.S.O)، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٤. وقد صبت هذه المناقشة على الوجه التالي: (ففي رأي ابن الريوندي) «أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه» وجاءت النبوة مكملة له، «فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه (في العقل) من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته... وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته» (CF. Ibid, XIV, P. 111).

وقد أشار النص المذكور إلى أن هذه حجة البراهمة. وبعد أن تصدى كراوس لإيضاح هذا النص، تبين أن ربطه بابن الريوندي لم يكن إلا على شكل واجهة اختفى وراءها، ولعله خشي من تصريحه بها لما فيها من شناعة. وقد ظهرت مادة جديدة في «كتاب التوحيد» للماتريدي يبدو فيها أن القضية لم تكن على هذا النحو، بل على النقيض من ذلك وجدنا ابن الريوندي قد بذل وسعه لنقض هذا الرأي. فقد كان الأمر عنده إحراجاً منطقياً كاذباً يلقي الحجة به على خصمه، ذلك أنه لا تناقض مباشر بين العقل والوحي، ويقتصر الأمر على موقف حدي يختار فيه المرء بين واحد من الضدين أو كلهيما، وذلك بخصوص المواقف والحقائق التي قد يعدها العقل قبيحة ابتداء، لكنه يكتشف فيما بعد ما فيها من حسن أو فائدة عن طريق الوحي. لم يكن ابن الريوندي موافقاً للبراهمة، بل خصماً لهم ولا يعني هذا بالضرورة أنهم زادوا وضوحاً الآن عما سبق. ذلك أن هذه [ص٧] الحجة المذكورة قد نسبها الماتريدي في «كتاب التوحيد» إلى أبي عيسى الوراق. وإذا افترضنا أن كلا النصين يتصلان بأصل واحد، ونقصد به «كتاب الزمرذ» لابن الريوندي، بدا لنا أبو عيسى مختفياً وراء ستار البراهمة. وعلى هذا، فربما نقل ابن الريوندي هذا النص من «كتاب الغريب المشرقي» لأبي عيسى الذي صور فيه المؤلف الغريب الآتي من الشرق ربما على صورة برهمي يظهر دهشته من العقائد الغيبية التي يتفوه بها أنصار الوحي. ولم تبذل الأجيال التالية جهداً يذكر لصون الموقف المقابل المعقد للأشخاص والروايات المختلفة، بعيداً عن الحقد والجهل، وإلا لظهرت في بساطة ووضوح الوحدة التامة التي تجمع بين ابن الريوندي من جهة وأبي عيسى والبراهمة من جهة أخرى.

لقد وجدنا ظاهرة محددة تنفي هذه الوحدة لا لأسباب تتعلق بالنقد الداخلي للنص وحدها، بل تضيف إلى ذلك ملاحظة تدور حول الأشخاص المعنيين بها أيضاً. ذلك أن أبا عيسى والبراهمة لم يعارضوا جوانب من الوحي تتناقض مع العقل أولا تقبل التفسير به فقط، بل رفضوا كل حق فردي موروث في الشريعة الإلهية لا يتمشى معها خصوصاً تقديم القرابين. وتبعاً لحكم العقل، إنه - كما يقول أبو عيسى في الشذرة المحفوظة في «كتاب التوحيد» للماتريدي، وكما تنسب إلى البراهمة في المصادر الأخرى - «مستحق للوم من أذى مخلوقاً لم يرتكب خطأ»، ولكن هذا بالضبط ما يحدث في تقديم الأضاحي. وليس هذا الاعتراض جديداً بالمرة، ففي اثبات المعتزلة للخير المحض لله وقفوا حائرين أمام معضلة تعذيب الحيوان المسالم والأطفال الأبرياء. ومما يذكر أن المتكلم اليهودي حيوي [« حيويه] (Haiyoya) البلخي، الذي اشتهر فيما بين ٨٥٠ و٩٧٥ (للميلاد) أعني خلال سني حياة ابن الريوندي، قد تساءل أيضاً عن حكمة تقديم الأضاحي. لكن فقرتنا هذه تعني بأمر مختلف، إذ هي منقطعة الصلة بمسألة الخير المحض لله، وحيوي، من جهة أخرى، لم يعارض الذبح في حد ذاته، بل تساءل: لماذا صار الدم والسمن طعاماً سائغاً لدى [ص٨] الله؟ وما يبدو جديداً حول مناظرة البراهمة تركيزهم على شرعية تقادم العهد على حلية إيلام الحيوان. ويتمشى هذا مع عقيدة الاهمسا (Ahimsa) عندهم، ويتفق أيضاً مع النزعات المانوية عند أبي عيسى الوراق التي لم يدخر ابن الريوندي وسعاً في نقضها عليه. ولقد كان لهذه العقيدة سابقة عند كلا ابن الريوندي وأبي عيسى، فبالنسبة للأول كانت مجرد تبرير عقلي استمده من دين غريب عن الإسلام. ومع هذا تفهم ابن الريوندي ما يتعلق بمضمون تلك العقيدة بحكم إقامته في منطقة لم يكن البراهمة والبوذيون فيها طيوراً نادرة أو سطوراً في الأسفار، وإنما حقيقة واقعة. أما بالنسبة لزملائه المتكلمين في بعداد فقد كانت العقائدية المانوية زندقة واضحة.

لقد رد ابن الريوندي على هذا الاحتجاج بالطريقة الماضية على مقولة: إن ذبح الحيوان إن ظهر منافياً للعقل للوهلة الأولى، فإن هذا الانطباع لا يلبث أن يتغير كلية (حين) يتعمق المرء بحث هذه القضية ويكتشف معزاها الباطن (الماتريدي، التوحيد، ص٢١٠، س١ وما يليه النص محرف للأسف). إلى جانب هذا، يضع ابن الريوندي هذه الفكرة في سياق

كلامي أوسع: ذلك أن جميع الوصايا التي يتضمنها الكتاب المقدس ذات هدف في ذاته، لأنها وردت على لسان نبي معصوم من الكذب مدلل على صدقه بمعجزاته أو بتصريح الأنبياء السابقين عليه باسمه وهذه نقطة لا نستطيع تجاوزها في هذا المكان، ولكن نكتفي بالقول: بأننا سنصل ـ كما يبدو ـ إلى بيت القصيد في شأن الأسلوب الذي صب ابن الريوندي فيه هذه الفكرة. ومرة أخرى طور ابن الريوندي هذه الفكرة بشكل يغاير ما عند أبي عيسى الوراق الذي كان منكراً للمعجزات أو إمكانية إقامة الدليل عليها، وكذلك كان ملعوناً مثله في العرف المتأخر.

وحملا لكل هذا في الذهن، نتجه الآن إلى الفارابي. ففي فقرة معروفة ومشبعة بحثاً تقع في نهاية «كتاب إحصاء العلوم» يصف الفارابي [ص٩] وظيفة علم الكلام. فبعد تعريف عام مشبع بروح أرسطية بحتة، يؤكد الفارابي المنحى التبريري لعلم الكلام دون الطابع البناء له. وبعد التفريق بين وظيفتي المتكلم والفقيه، يشرع الفارابي في إدراج موقفين أساسين يقفهما المتكلمون في الدفاع عن قيمة الدين الموقف الأول يكمن في إقامة الدليل على أن الدين يتجاوز العقل (ص١٠١، س٣، ص١٠٣، في النهاية) الموقف الثاني في حالة تطبيقه على الصورة التي توافق التأويل المناسب (ص١٠٤، س١ وما يليه). ويبدو هذا أساساً وكأنه إشارة إلى الحنابلة والأشاعرة من جهة وإلى المعتزلة من جهة أخرى. لكن دعونا لا ننسى بأنه في هذا الوقت بالذات كانت الأشعريَّة تتخذ للتو شكلها، بينما كان الفكر الحنبلي آنئذ بذي منزلة كبيرة في دوائر علم الكلام، إذ كان قوة هدامة له فقط. والأهم من ذلك، أن البديل الأول لهذا الرأي قد صب بشكل يوافق مشكلة الوحي كما عولجت من قبل ابن الريوندي (يقول الفارابي): «إن الإنسان إنما سبيله أن تفيده الملل بالوحي ما شأنه أن لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه، وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة. إذا كان إنما يفيد الإنسان ما كان يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله».

(ويقول): «لذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه، ثم ليس هذا فقط، بل وما تستنكره عقولنا أيضاً»

(ويرى الفارابي) أن الدين والوحي لهما وظيفة التربية المدرسية، لأنهما يبينان إلى أي حد يتفاوت العقل البشري الضعيف عن العقول الإلهية ولهذا فإن الدين والوحي ليسا متعارضين في حد ذاتهما، بل يبدو ذلك ظاهرياً في حالات اختلاف التوازن في إدراك الأشياء. (ويقول الفارابي): في وجوب صحة الدين والوحي: «إن الذي أتى بالنص من عند الله صادق لا يجوز أن يكون قد كذب، ويضح ذلك إما بالمعجزات التي يعقلها أو تظهر على يديه، وإما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا...».

وينبغي أن نقرر أن الفارابي لا ينحاز إلى جانب أي واحدة من [ص١٠] الوظيفتين، لأن الكتاب الذي ألفه غير قابل للنقد، بل للوصف. وربما اكتشفنا تعاطفاً طفيفاً مع البديل الذي قدمه ابن الريوندي، ذلك أنه يستمر ليرينا أن زملاء ابن الريوندي، العقليين منهم وأصحاب التأويل يواجهون صعوبات خطيرة من الوصايا الغيبية، التي تعجز عن تقديم تفسير لهذه الغيبيات. وفي الأخير أنها يجب أن ترتد إلى جواب ابن الريوندي على المسألة، (وفي ذلك يقول الفارابي): «وقوم من هؤلاء رأوا أن ينصروا أمثال هذه الأشياء - يعني التي يخيل فيها أنها شنعة - بأن يتتبعوا سائر الملل فيلتقطوا الأشياء الشنيعة التي فيها: فإذا أرد الواحد من أهل تلك الملل تقبيح شيء مما في ملة هؤلاء، تلقاه هؤلاء بما في ملة أولئك من الأشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم". وعلى هذا، فالفارابي لا يهاجم ابن الريوندي في هذا الموضع، لكن يبدو من المؤكد بأنه كان له أسلوبه الخاص الذي لم يستمده من الحنابلة ولا الأشاعرة، (لأنه انتقدهم جميعاً) ، حتى أن ابن الريوندي نفسه سيبدو بالنسبة للفارابي، أدنى إلى ما اعتدنا، منتمياً إلى علم الكلام التقليدي الذي تعارفنا عليه. كل هذا يفسر ارتباكنا، ويفسر لماذا لجأ ابن عقيل الحنبلي إلى جواب ابن الريوندي على مسألة إيلام الحيوان - ولماذا عنف من قبل الجناح المحافظ لمدرسته ليرجع عن زندقته علانية.

وقد حدث كل هذا في سنة ١٠٧٢/٤٦٥، أي بعد مرور أكثر من قرن على وفاة الفارابي.

لقد تناول الفارابي ابن الريوندي بالبحث، لكن يؤسفنا أن نقرر أنه لا نعرف الطريقة التي اتبعها في هذا الشأن. وما نعمله من ذلك بالتأكيد أنه لم يفعل ذلك بطريقة ودية، لأنه رد عليه. ولعله من المثير أن يتأمل كيف اصطدمت فكرته عن النبوة بأفكار ابن الريوندي، ولعله ليس من الصعوبة بمكان أن يقدم جواب عام على هذه المسألة، لكن الأجوبة الشاملة سهلة ميسورة وليس لها أهمية. وبعد، فقد استهلكنا كثيراً من الافتراضات والظنون(*).

(*) عندما قدم صديقنا الأستاذ جوزيف فان أس، رئيس قسم الدراسات الشرقية في جامعة توبنكن، هذا البحث إلى مهرجان الفارابي (الذي انعقد في بغداد من ٢٩ تشرين أول إلى ١ تشرين ثان عام ١٩٧٥) لم يكن لديه وقتذاك علم باهتماماتنا الخاصة والطموحة في دراسة ابن الريوندي ولملمة شعثه من المصادر والمراجع! وبالرغم من أن بحثه أعلاه يبدو مقتضباً هنا، وهو ترجمة أمينة وكاملة للنص الإنكليزي الذي بعثه إلينا، لكن الجديد بل الأصيل فيه هو أنه استطاع أن يكشف بوضوح عن النزاع غير المنظور بين المدرسة العراقية والمدرسة الخراسانية في الفكر المعتزلي إبان القرن الرابع الهجري [العاشر الميلادي]. أما بخصوص كتاب ابن الريوندي في أدب الجدل، الذي رد عليه الفارابي بكتاب خاص، فكلاهما ويا للأسف مفقود، ولم نعثر في ما بين أيدينا من المصادر على ما يتصل بهما، ولأجل ذلك تبقى الأمور رهن تخمين وعموميات لا ثمرة فيها على الإطلاق.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

ـ الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي،

مجلة كلية أصول الدين (بغداد)،

المجلد الأول (١٩٧٥).

[ص١٦٨]

(خطة البحث)

(١) تمهيد.

(٢) الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي.

أ ـ القطعة الأولى.

ب ـ القطعة الثانية.

ج ـ القطعة الثالثة.

د ـ القطعة الرابعة.

(٣) تحليل موقف ابن الريوندي في شعره.

(٤) نظائر لأشعار ابن الريونْدي.

(٥) جريدة المصادر والمراجع.

أ ـ المصادر:

١ ـ المخطوطات

٢ ـ المطبوعات

ب ـ المراجع:

١ ـ العربية

٢ ـ الأوروبية

١ ـ التمهيد:

لم يعرف ابن الريوندي (أبو الحسين) أحمد بن يحيى بن محمد بن إسحاق، المشهور خطأ بالروندي أو الراوندي[1] بين مفكري [ص١٦٩] القرن الثالث الهجري [التاسع الميلادي] شاعراً كمعاصريه من الشعراء، أو حتى المفكرين الذين قالوا الشعر كإبراهيم بن سيار النظام[2] فشهرته كمتكلم، وناقد، وجدلي مناظر[3]، هي الطاغية على ما وصل إلينا من المصادر الأولى الموثوقة في سيرته وفكره[4]. ومع أن مؤلفاته الأربعة عشر ومائة كتاب[5] فقدت بكاملها. إلا أننا لا نعلم أنه خصص كتبه هاتيك للشعر، أو العناية به على الأقل.

ولعل من أهم الأسباب الكثيرة في ضياع مؤلفات ابن الريوندي تلك الضجة العظيمة، والمفتعلة، التي أثارها المعتزلة ضده في حياته وبعد

---

(١) ينظر في هذا التفصيل:

Al- A'asam, A. A.: Ibn ar-Rîwandî's Kitab:
Fadihat al-Mu'tazilah, Ph. D. Dissertation, University of Cambridge, 1972, ch. I, pp. 3-4 note.

(٢) يراجع بلبع، عبد الحكيم: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٥٩.

(٣) قارن التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق د. إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤، ص٣١٧.

(٤) يراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» الذي صدرَ حديثاً عن دار التكوين في دمشق، ٢٠٠٩. وبوجه خاص انظر النصوص ٢-٢١ [« ص١٦-٩٠].

(٥) انظر مثلاً المسعودي، مروج الذهب، ط. باريس ١٨٧٣، ٢٣٧/٧.

وفاته مباشرة إلى أن انتقل صداها إلى التيار السني بفضل الإمام الأشعري والتيار الشيعي بفضل النوبختي[٦] وما وصل إلينا من شذرات بعض تلك المؤلفات لا يشير من قريب أو بعيد[٧] إلى أن ابن الريوندي حاول [ص١٧٠] نظم الشعر فعلاً، بل إن تلك الشذرات لا تتصل بالشعر أبداً. والأنكى، أن المصادر المتقدمة الموثوقة المنتمية إلى القرن الرابع، والقرن الخامس، والقرن السادس، والقرن السابع، لا تتحدث عن صفة ابن الريوندي كشاعر ولم ترو له شعراً[٨]، ما عدا المعري الذي انفرد بذكر بيتين من الشعر نسبهما صراحة إلى ابن الريوندي! والمعري، على قوة حافظته للشعر، يذكر أنه سمع البيتين على أنهما لابن الريوندي. وهذا ما يبعث على العجب. بل والأعجب من كل ذلك، أن غير المعري (المتوفى سنة ١٠٥٧/٤٤٩) لم يذكر البيتين اللذين رواهما حتى عصرنا هذا[٩].

وابتداء من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) نجد

---

(٦) Cg. Al-A'assam. Op. cit., pp. 56-78.

(٧) عثر الأستاذ ريتر على شذرات مشوهة قليلة نسبها ابن الجوزي (المنتظم في التاريخ، ط. حيدرآباد ١٣٥٧/١٩٣٨، ٩٩/٦-١٠٥) إلى «كتاب الدامغ» انظر:

Ritter, H. Philologika VI, Ibn al-Gauzis Bericht Über Ibn ar-Réwendi; in: Der Islm, (1930) XIX, pp. 2-9, also cf. pp. 9-17.

كما جمع المرحوم الأستاذ كراوس شذرات مبتسرة من «كتاب الزمرد» وبنى عليها مادة بحثه الممتاز قبل أربعين عاماً (انظر:

Kraus, Paul: Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi; in: R.S.O., (Roma) 1934, XIV pp. 93-129, 335-379.

وقارن ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث المذكور في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، القاهرة ١٩٤٥، (ص٧٥ وما بعدها). وقد حققنا شذرات «كتاب فضيحة المعتزلة» مؤخراً (انظر: Al-A'asam, op. cit ch. iv, pp. 115-173)

(٨) يراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص٤٣-١٩١.

(٩) راجع ص٢٢١. (الفصل٢، القطعة ١، الفقرة «١» من التحقيق ص١٧٣).

المصادر المتأخرة تشير إلى أبيات تنسبها إلى ابن الراوندي صراحة بحسبانه شاعراً قال شعراً جيداً وجد سبيله إلى كتب البلاغة والأدب. فهذا التفتازاني (ت١٢٨٩/٧٩١) يذكر بيتين لابن الراوندي ينص صراحة على نسبتهما إليه. بل ويترجم له في أثناء حديثه عنهما. وهما بيتان وجدناهما أصلاً عند السكاكي (ت ١٢٢٩/٦٢٦) في «المفتاح» وأخذهما عنه القرزويني (ت ١٣٣٨/٧٣٩) في «التلخيص»، فلم ينسباهما لأحد[١٠] والأغرب [ص١٧١] من كل هذا، أيضاً، أن اثنين من معاصِري القزويني، هما الصفدي (ت ١٢٦٤/٧٦٤) في شرحه لامية الطغرائي، والسبكي (ت ١٣٧٠/٧٧١) في طبقاته، يذكر أنَّ البيتين، فلم ينسبهما الأول لأحد، ونص الثاني على أنهما لأبي العلاء المعري[١١]، بل إنه يزيد شكوكنا بقوله إن هناك من رد على البيتين، ويذكر الرد. و«ديوان» ابن الوردي (ت ١٣٤٨/٧٤٩) يكشف لنا أن البيتين اللذين يذكرهما السبكي رداً على المعري إنما هما من نظم ابن الوردي نفسه[١٢]. وبعد كل هذا، وجدنا الماوردي (ت ١٠٥٨/٤٥٠) أول من يشير إلى البيتين المذكورين ولم ينسبهما لأحد. وهو معاصر للمعري، والمعري رجل مشهور في زمانه، فلم أهمل النسبة إليه، كما يذهب السبكي وحيداً بين المتأخرين؟ أما ابن تغري بردي، وهو من القرن التاسع، فيذكر البيتين ولا ينسبهما لأحد، وكأنه لم يعرف نسبتهما للمعري أو لابن الريوندي.

وإضافة على هذه الشكوك، نجد العباسي (ت ١٥٥٦/٩٦٣) يذكر في «معاهد التنصيص» ثلاث مقطعات نسبها إلى ابن الريوندي، بضمنها القطعة السابقة التي نسبها إليه التفتازاني. وواضح لنا أنهم يتابعون شواهد كتاب «المفتاح» وتلخيصه. غير أن المثير هو من أين استقى معرفته بالمقطعتين الجديدتين اللتين لم نعثر على مصدر سابق عليه يذكرهما ولو دون نسبة لابن الريوندي[١٣]؟

---

(١٠) راجع ص٢٢٦. (الفصل ٢، القطعة ٤، الفقرة «١» من المصادر ص١٧٩).

(١١) راجع ص٢٢٦، ٢٢٨ (الفصل ٢، القطعة ٤، الفقرة «١» من المصادر. والفقرة «ج»، أيضاً ص١٧٩، ١٨١).

(١٢) راجع ص٢٣٤. نفس الموضوع السابق، الفقرة (ز/١) من التحقيق.

(١٣) راجع ص٢٢٢، ٢٢٤ الفصل ٢، القطعة ٢، والقطعة ٣.

بعد كل هذا وذاك، يجيء الشيخ علي الخاقاني، بعد أن امتلأت كتب المحدثين من الإشارة إلى أشعار لابن الريوندي، فيعتبرها صادرة فعلاً [ص١٧٢] عنه. بل ويترجم له ويعرف به في كتابه «شعراء بغداد»(١٤) ولم يستطع أن يذكر له غير أربعة أبيات(١٥) فدخل ابن الريوندي، وفق هذا الاعتبار، إلى ميدان الشعراء مرغماً، كما دخل ميداني الزنادقة والملحدين من قبل، كذبا عليه، وافتراء على مكانته الممتازة في التيار العقلي في الإسلام(١٦) منذ القرن الثالث الهجري.

(٢) الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي

والشعر المنسوب إلى ابن الريوندي، هكذا نجده دائماً، يتفق مع شخصيته وتفكيره. وهذا الاتفاق وحده هو الذي يسوقنا إلى تخفيف شكوكنا، بداية، في أمر نسبة القطع الأربع التالية إليه. ولم نعثر على غيرهما فيما بين أيدينا من كتب التراث من شتى المشارب والضراب.

[القطعة الأولى]

١ ـ قسمت بين الورى معيشتهم   قسمة سكران بين الغلط
٢ ـ لو قسم الرزق هكذا رجل   قلنا له: قد جننت فاستعط

المصدر:

لم يذكر البيتين من القدماء والمحدثين غير المعري (أبي العلاء، [ص ١٧٣] أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي، ت٤٤٩/١٠٥٧) في «رسالة

---

(١٤) بغداد ١٩٥٧، ٧١/١-٧٧.

(١٥) أيضاً، ص٧٧ س٣-٨. وقد سبق للأستاذ هوتسما أن أشار إلى شعر ابن الريوندي، ولو أنه لم يعتبره شاعراً، لكنه سجله ونشره، ولم يصل علمه إلى قطعة المعري، أنظر:
Houtsma, Th. : Zum Kitab al-Fihrist; in: W.Z.K.M., (1888) IV, pp. 229-234.
راجع ص٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦: القطع ٢ و٣ و٤.

(١٦) Al-A'assam, op. cit., p. 78.

الغفران»[١٧].

التحقيق:

(١) ذكر أبو العلاء أن أحداً أنشد له شعراً لابن الريوندي، ونص على البيتين. ثم قال: «لو تمثل هذان البيتان لكانا في الأصر، يطولان أرمي مصر، فلو مات الفطن كمداً لما عتب. فأين مهرب العاقل من شقاء رتب؟ أكلما خدع خادع، أرسلت من الكفر تصادع؟ ـ والمصادع السهام ـ وما حسنت السوداء الغالبة بسفيه دعواه، ألا وافق جهولاً عواه ـ أي عطفه ـ»[١٨].

وليس في رد المعري هذا ما يفيدنا غير التهمة التقليدية التي سبق وأن أكدها قبل ذكره للبيتين، حيث قال: «وقد سمعت من يخبر أن لابن الراوندي [كذا!] معاشر تذكر أن اللاهوت سكنه، وإنه من علم مكنه. ويختصرون له فضائل يشهد الخالق وأهل المعقول أن كذبها غير مصقول، وهو في هذا أحد الكفرة، ولا يحسب من الكرام البررة، وقد أنشد له منشد، وغيره التقي المرشد[١٩]» [ويذكر البيتين].

وهكذا نجد، ليس فيما يريد أن يقوله المعري فكرة واضحة. وكان [ص١٧٤] الذي أنشد البيتين، وسمعه المعري أو نقل إليه سامع آخر، أراد تأكيد إكفار ابن الريوندي، وليس ببعيد، في رأينا، أن البيتين من نظم أبي العلاء نفسه، ونسبهما إلى ابن الريوندي افتراء، لأنه أراد إبعاد شبهة الإكفار عن نفسه (!).

---

(١٧) قارن: ط. إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣، ص١٦٨. ط. كامل كيلاني، القاهرة ١٩٢٣، ص٢٩٦، ط. عائشة عبد الرحمن، القاهرة ١٩٥٠، ص٤٤٢. وأخيراً ط. فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٨، ص٢٤٩. وقد نشر قبل كل هؤلاء الأستاذ نيكلسن فصل الزندقة من «رسالة الغفران»، وترجمه إلى الإنكليزية (انظر:

Nicholxon, R.A. : Abu al-Ala al-Ma'arri's The Risalat u-l-Ghufran (= Section: Zandaka). in: J.R.A.S., 1902. pp. 75 ff.

(١٨) اقتبسنا النص من نشرة الدكتورة عائشة عبد الرحمن، ص٤٤٢-٤٤٣.

(١٩) أيضاً، ص٤٤٢.

(ب) وقد ترجم الأستاذ نيكلسن إلى الإنكليزية هكذا[٢٠]:

1. Thou didst apportion the means of livelihood to Thy Creatures like a drunkard Who shows himself churlish.
2. Had a man made such a division, we should have said to him, «You have swindled. Let this teach you a lesson!»

والتفتت الدكتورة عائشة عبد الرحمن في نشرتها إلى أن الأستاذ نيكلسن غلط في ترجمة (استعط)، فلم يوفق في إعطائها معناها الصحيح[٢١]. والبيت الثاني برمته سيق نثراً في طبعة اليازجي (ص١٦٨)، كما أشارت لذلك الدكتورة عائشة[٢٢] ولم يكن بحسبانها أن يكون البيتان للمعري على الاحتمال، أو على الأقل، منحولين على ابن الريوندي، وقد غلط المعري في النسبة. لأن في مقدمته للبيتين وصفاً لا يتصل بطبيعة شخصية ابن الريوندي التي نعرفها الآن، فلم يدع ابن الريوندي يوماً أن «اللاهوت سكنه»! ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن سليم خياطة (انظر مقاله: ابن الراوندي، فذلكة عنه. مجلة المقتطف، ١٩٣١، مجلد ٧٨، ٤٥٨/٤) المح إلى البيتين بقوله: «أورد له أبو العلاء المعري... بيتين تهكمهما على الخالق عنيف شنيع»!.

[القطعة الثانية]

١ ـ محن الزمان كثيرة لا تنقضي   وسروره يأتيك كالأعياد

٢ ـ ملك الأكارم فاسترق رقابهم   وتراه رقاً في يد الأوغاد

[ص١٧٥]

المصادر:

ذكر هذين البيتين، لأول مرة، العباسي (أبو الفتح، عبد الرحيم ابن عبد الرحمن بن أحمد، ت٩٦٣/١٥٥٦) في «معاهدة التنصيص»[٢٣]

---

(٢٠) Nicholson. Op. cit., p, 356-7.

(٢١) رسالة الغفران، ص٤٤٢ تعليق ٣.

(٢٢) رسالة الغفران، ص٤٤٢ تعليق ٣.

(٢٣) انظر ط. بولاق، ١٢٧٤/١٨٥٧ ـ ٨، ص٧٦-٧٧. ونحن هنا نرجع إلى نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، ١/١٥٥-١٥٨ والبيتان هناك يذكران في ص١٥٨.

أثناء الترجمة لابن الريوندي، تعليقاً على [القطعة الرابعة]، التي سنذكرها فيما بعد، كشاهد في كتاب «التلخيص» للقزويني[٢٤] ولا نعرف أحداً في المصادر الأخرى يسجل هذين البيتين غير الخفاجي (شهاب الدين أحمد ابن محمد بن عمر الشافعي، ت ١٠٦٩/١٦٥٨) في كتابه «ديوان الأدب»[٢٥] ومن المحدثين، ذكرهما الأستاذ هوتسما، [كما ذكر القطعتين الثالثة والرابعة]، ولم يذكر مصدره في الاقتباس[٢٦]. ويبدو لنا، بالمقارنة، أنه نقلها جميعاً من «معاهد التنصيص» (ط. بولاق)، كما سيفعل سليم خياطة[٢٧] بعد ذلك بمدة طويلة. ويجيء دور الخاقاني[٢٨]، فيذكر القطعة، أيضاً، ولم يذكر مصدره.

التحقيق:

(١) ما أثبتناه تبعاً للعباسي (نشرة عبد الحميد). وتأتي قراءة الخفاجي للبيت الأول هكذا:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي وسرورها يأتيك كالأعياد

(ب) وتتفق قراءة الخاقامي مع رواية الخفاجي. فلعل المثبت عنده نقله من (ديوان الأدب)، ولو أنه يشر لذلك بين مصادره.

[ص١٧٦]

(ج) أما هوتسما، فهو يثبت البيت الأول هكذا:

محن الزمان كثيرة ما تنقضي وسرورك يأتيك كالأعياد

(د) عندما يتحدث هوتسما عن هذه القطعة، يعتبرها لمحة لإلحاد مبطن. فهو يقول صراحة أن البيتين «لابد وأن يكونا من قصيدة هجائية

---

(٢٤) ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط. أولى، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤، ص٧١، قارن د. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا. ت)، ص٩١.

(٢٥) مخطوط المتحف العراقي، برقم ٥٨٥، ورقة ٢٠٨ [بتنبيه من أستاذنا الدكتور كامل مصطفى الشيبي].

(٢٦) Houtsam, op. eit, p. 233.

(٢٧) مجلة المقتطف، مجلد ٧٨، ٤٥٨/٤.

(٢٨) شعراء بغداد، ٧٧/١.

لتدبير الله للعالم»[٢٩]. أما أن تكون القطعة من أصل قصيدة أكبر، فهو افتراض، من الأستاذ هوتسما، لا دليل عليه.

(هـ) وتبعاً لسليم خياطة، الذي ينص عليهما وفق قراءة «معاهدة التنصيص»، وجدنا الترجمة الفارسية لمقاله المذكور[٣٠]، على أن (ملك) في صدر البيت الثاني تحرفت هناك على «ملك»[٣١]، وهو غلط مطبعي ظاهر. ومن المناسب، هنا، الإشارة إلى أن خياطة قد قدم لهذه القطعة [مبتدأ قطعة الثلاث]، بقوله[٣٢]: «ولصاحبنا شعر قليل لا تتعدى قطعته البيتين. وهي تساعد القارئ على البلوغ إلى دخيلة نفس هذا الإنسان الغريب، الجريء، المجنون، المحبوب. فمن شعره» [ويذكر البيتين][٣٣].

[القطعة الثالثة]

١ ـ أليس عجيباً بأن امرأً   لطيف الخصام دقيق الكلم

[ص١٧٧]

يموت وما حصلت نفسه   سوى علمه أنه ما علم

المصادر:

ذكر هذه القطعة، لأول مرة، منسوبة إلى ابن الريوندي، فيما نعلم، العباسي في «معاهد التنصيص»[٣٤]. وسيذكرها بهاء الدين العاملي (ت ١٦٢٢/١٠٣٢ ـ ٣) في «الكشكول»[٣٥]، فلا ينسبها لأحد. بينما

(٢٩) والأصل الألماني للعبارة:
(Offenbar war dies ene Satire gegen Allah's Weltregierung)
أنظر هوتسما: Ibid., l.c.

(٣٠) «ابن الراوندي فيلسوف بزرك بارسي»، مجلة أرمغان، (طهران ١٩٣١)، سنة ١٢، العدد ١١، ص٧٣٥-٧٤٤.

(٣١) أيضاً، ص٧٤٣.

(٣٢) المقتطف، ٧٨، ٤٥٨/٤.

(٣٣) قارن أرمغان، ١١/١٢، ص٧٤٣.

(٣٤) نشرة عبد الحميد، ١٥٨/١.

(٣٥) ط. القاهرة ١٩٢٥، ص٢٢٢، س١٠-١١.

يذكرها معاصره الخفاجي[٣٦]. وينسبهما صراحة إلى ابن الريوندي.

ومن المحدثين، يذكر القطعة منسوبة إلى ابن الريوندي، ويحسبانها صحيحة النسبة، الأستاذ هوتسما[٣٧]، وسليم خياطة[٣٨]، والأستاذ كراوس[٣٩]، وعلي الخاقاني[٤٠].

التحقيق:

(أ) ما أثبتناه تبعاً للعباسي. أما بهاء الدين العاملي، فقرأ (الخصام)، في البيت الأول، على (الطباع)، وهو جميل. والخفاجي يقرأ (دقيق)، في نفس البيت، على (رقيق)، وله وجه. وقد تصحفت (امرءاً)، في صدر الأول، عند خياطة، على (امرؤا)[٤١].

(ب) والعباسي، عندما يشير إلى القطعة، يقدم لها بقوله: «ومنه [ص١٧٨] [من شعره]، وقيل أنشده لغيره»[٤٢](!)، ولدى التحقيق وجدنا شيخ المعرة يذهب إلى مثل هذا الزعم الريوندي[٤٣]

(ج) والأستاذ هوتسما، على عادته في التعليق المقارن، ذكر القطعة بعد أن قدم لها بقوله: «ان ابن الريوندي قد وضع تجربته الذاتية في هذه الكلمات الملائمة التي تذكرنا بسقراط»[٤٤].

---

(٣٦) ديوان الأدب، مخطوط، ورقة ٢٠٨.

(٣٧) W. Z. K. H., IV. P. 233.

(٣٨) المقتطف، ٤٥٨، وقارن أرمغان، ٧٤٣.

(٣٩) «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، مجلة الأديب (البيروتية)، السنة الثانية (١٩٤٣)، ٩/ص٣٥.

(٤٠) شعراء بغداد، ٧٧/١.

(٤١) كذلك في الترجمة الفارسية للمقال. انظر أرمغان، ١١/١٢ ص٧٤٣.

(٤٢) معاهد التنصيص، نشرة عبد الحميد، ١٥٨/١.

(٤٣) قارن المعري، لزوم ما لا يلزم، ٣٢٧/٢-٣٢٨.

(٤٤) والأصل الألماني للعبارة:

Seine eigene Lebenserfahrung legte er nieder in diesen treffenden Worten, welche an Socrates erinnern. (cf W.Z.K.M., IV, p. 233).

(د) أما علي الخاقاني، فهو يكرر ما ذهب إليه العباسي بلفظ جديد، حيث يقول: «وقوله، وقيل أنشده»[٤٥] [ويذكر البيتين].

(هـ) وقد تعجب الشيخ العاملي من هذه القطعة، فأبدى استحسانه لها، عندما قال: «ولله در من قال»[٤٦]، [البيتان].

(و) أما الأستاذ كراوس، فهو يرى الأمر من زاوية أخرى. فقول: «ولعله يسلينا أن هذا الرجل [« ابن الريوندي]، مع إصراره على قدرة العقل الإنساني في إدراك حقائق الأشياء، قد وصل في آخر عمره إلى أن قال ـ أو قيل أنه قال ـ»[٤٧]، [فيذكر القطعة].

[القطعة الرابعة]

١ ـ سبحان من وضع الأشياء موضعها
وفرق العز والإذلال تفريقا

[ص١٧٩]

٢ ـ كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا

٣ ـ هذا الذي ترك الأوهام حائرة
وصير العالم التحرير زنديقا

المصادر:

تنقسم المصادر التي وردت فيها هذه القطعة (أو البيتان الثاني والثالث)، إلى قسمين:

(أ) مصادر ذكرتها ولم تنسبها لابن الريوندي، بل لمجهول:

فالماوردي[٤٨]، (أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، ت ٤٥٠/ ١٠٥٨)، يذكر الأبيات الثلاثة بلفظ مختلف [راجع بعد]. وقد أورد

(٤٥) شعراء بغداد، ١/٧٧.
(٤٦) الكشكول، ص٢٢٢.
(٤٧) مجلة الأديب، ٢/٩ ص٣٥ من أسفل.
(٤٨) أدب الدنيا والدين، على هامش الكشكول للعاملي، القاهرة ١٩٢٥، ص١١٠

السكاكي، (سراج الدين، أبو يعقوب، يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، ت ١٢٢٦/٦٢٦)، في (مفتاح العلوم)[٤٩] البيتين الثاني والثالث، وتبعاً له القزويني في تلخيصه للمفتاح[٥٠]. وتبعاً للأخير جمهرة أصحاب الحواشي والشروح على كتاب التلخيص[٥١] في علم البلاغة. أما الصفدي (صلاح الدين، خليل بن أيبك بن عبد الله، ت ١٢٦٤/٧٦٤)، فهو يذكر البيتين (٢ و٣) في شرحه للامية الطغرائي[٥٢]، وكذلك ابن تغري بردي (أبو المحاسن، يوسف الأتابكي، [ص١٨٠] ت ١٤٦٩/٨٧٤-٧٠) في كتابه «النجوم الزاهرة»[٥٣].

(ب) مصادر تنسب القطعة أو بعضها لابن الريوندي:

أول من ينسب البيتين (٢ و٣) إلى ابن الريوندي صراحة، هو التفتازاني[٥٤] في شرحه لتلخيص القزويني المذكور. أما العباسي[٥٥]، الذي عني كثيراً بترجمة ابن الريوندي، فهو يذكر القطعة كاملة، مؤكداً نسبتها لابن الريوندي. ولعل مصدره في النقل يقربه من مصدر الماوردي المذكور. وبعد هذين، سنجد القطعة برمتها مذكورة عند الخفاجي[٥٦]، أيضاً. بينما يكتفي الباقون بالبيتين (٢ و٣)، كالحضرمي (جمال الدين محمد بن محمد بن مبارك، ت ١٥٢٣/٩٣٠) في كتابه «نشر العلم في شرح لامية العجم»[٥٧]، وابن كمال باشا (شمس الدين، أحمد بن سليمان

---

(٤٩) ط. المطبعة الأدبية، القاهرة ١٨٩٩/١٣١٧، ص١٠٥ [بتنبيه من الدكتور الشيبي].

(٥٠) ط. القاهرة ١٩٠٤/١٣٢٢، ص٧١« ط. المكتبة التجارية الكبرى، ص٩١.

(٥١) انظر في هذا، مطلوب، الدكتور أحمد، القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٧.

(٥٢) الغيث المسجم في شرح لامية العجم، ط. بولاق ١٨٧٣/١٢٩٠، ١١٤/٢. كذلك قارن طبعة القاهرة ١٨٨٨/١٣٠٥، ٧٤/٢.

(٥٣) ط. دار الكتب بمصر، ٣١٢/٧.

(٥٤) المطول، ط. حجر [أفغانستان؟] ١٨٨٤/١٣٠١، ص١٠٠.

(٥٥) معاهد التنصيص، ط. بولاق، ص٧١« نشرة عبد الحميد، ١٥٥/١.

(٥٦) ديوان الأدب، مخطوط، ورقة ٢٠٨أ.

(٥٧) القاهرة ١٩٠٢/١٣٢٠، ص١٤ [بتنبيه من الدكتور الشيبي].

الرومي، ت ١٠٥٥/٩٤٠) في رسالته «تصحيح لفظ الزنديق»[٥٨]، والجزائري (السيد نعمة الله بن عبد الله بن محمد بن حسين الموسوي، الششتري، ت١١١٢/١٧٠٠) في «زهر الربيع»[٥٩]. ومن المتأخرين، يذكر البيتين الشيخ ابن يعقوب [محمد بن قاسم]ص١٨١] ت؟)[٦٠] والطيب القنوجي (السيد بن الحسن النجادي)، في كتابه «التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول»[٦١]. وأخيراً محمد باقر بن علي رضا، في كتابه «جامع الشواهد»[٦٢].

(ج) وينفرد من بين كل السابقين [الفقرة ب] السبكي، (تاج الدين، أبو نصر، عبد الوهاب بن تقي الدين بن عبد الكافي، ت ١٣٧٠/٧٧١)، فيذكر البيتين (٢ و٣) وينسبهما صراحة إلى أبي العلاء المعري[٦٣]. ولم يعط ناشرو كتاب «تعريف القدماء بأبي العلاء»[٦٤] رأيهم في ذلك. واكتفوا بأن أحالوا إلى العباسي في «حيث ينسب البيتين لابن الريوندي[٦٥]، كما مر بنا[٦٦].

(د) ويتحمس المحدثون، والمعاصرون منهم بوجه خاص، إلى ذكر

---

(٥٨) انظر محفوظ، الدكتور حسين علي: رسالة في تحقيق لفظ الزنديق، لابن كمال باشا، (تحقيق)، مجلة كلية الآداب (بجامعة بغداد)، ١٩٦٢، ٥، ص٥٣ [« المستل، ص٩].

(٥٩) ط. حجر، بومبي ١٩٢٢/١٣٤١، ص٣٥٩، وانظر ص٣١٢ أيضاً. ثم قارن أحمد افشار شيرازي، ماني ودين او، طهران]١٩٥٥[، ص٤٣٢.

(٦٠) كتاب روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار [للزمخشري]، ط. بولاق ١٨٦٣/١٢٨٠، ص٧٨ س٢-٤. [ولم أعثر على الموضع المناظر في كتاب ربيع الأبرار للزمخشري، مخطوط الأوقاف ببغداد تحت الأرقام ٣٨٦-٣٨٩].

(٦١) بومبي ١٩٦٣/١٣٨٣، ص٢٩٨. برقم ٣٢٩.

(٦٢) ط. إيران [؟]، ١٨٧١/١٢٨٨، ص٢١٠.

(٦٣) طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٩٠٦/١٣٢٤، ٩٧/٣.

(٦٤) بإسراف الدكتور طه حسين، القاهرة ١٩٤٤/١٣٦٣.

(٦٥) أيضاً، ص٤٠٩، تعليق ٣.

(٦٦) انظر الهامش (٥٥) قبل ص٢٢٧.

ابن الريوندي مقترناً بالبيتين (٢ و٣)، أو أن البيتين يذكران بحسبانهما فعلاً من شعر ابن الريوندي[٦٧] وحاول أخيراً، أن يتعرف على أصل [ص ١٨٢] البيتين المذكورين، أستاذنا الدكتور الشيبي في أثناء حديثه عن شعر صالح بن عبد القدوس[٦٨]، ولكنه لم يقطع برأي[٦٩]. وقد سبق هؤلاء أجمعين الأستاذ هوتسما عندما ذكر القطعة كاملة (الأبيات ١ و٢ و٣) معتبراً البيت الأول مكملاً وسابقاً على البيتين التاليين[٧٠].

التحقيق:

(أ) القطعة التي أثبتناها كما وردت في «معاهد التنصيص». وقد سبق العباسي في ذكر البيتين (٢ و٣) إلى هذه الرواية جمهرة من المؤلفين كالسكاكي والقزويني والصفدي والسبكي. كما أيد المتأخرون عنه هذه الرواية كالجزائري، والقنوجي، وكيلاني، البلادي البحراني، وعبد الحميد، ومحمد باقر بن علي رضا، وابن يعقوب.

(ب) وردت (النحرير) على (التجرير) عند التفتازاني (في المطبوع). كما تحرفت (الأوهام)، في البيت الثالث، على (الأفهام) عند الحضرمي، كذلك أوردها سليم خياطة، في حين أن موقع (الأوهام) هنا أقرب للقصد. ويرد البيت الثاني، عند ابن كمال باشا، في

---

(٦٧) قارن الشيخ علي محفوظ الإبداع في مضار الابتداع، ط. رابعة، القاهرة (بلا. ت.)، ص ٣٣٢. كامل كيلاني، رسالة الغفران للمعري، القاهرة ١٩٢٣، ص ٢٩٦، تعليق ١. أحمد أمين وأحمد صقر، الهوامل والشوامل للتوحيدي، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١، ص ٢١٢، تعليق ١ [تنبيه من الدكتور حسين علي محفوظ]. سليم خياطة، المقتطف، ٤/٧٨ ص ٤٥٨ [ولاحظ ارمغان، ١١/١٢ ص ٧٤٤]. ومحمد محيي الدين عبد الحميد، نشرته لكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للأشعري. القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠، ٢٢١/١، تعليق، والدكتور علي الوردي، وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤، ص ١٠٥. الشيخ علي بن حسن البلادي البحراني، كتاب أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والاحساء والبحرين، النجف ١٣٨٠/١٩٦٠، ص ١٢٨.

(٦٨) ديوان صالح بن عبد القدوس، منشورات دار الثقافة، بيروت (تحت الطبع).

(٦٩) أيضاً، ص ٨٨ من مخطوطة المؤلف.

(٧٠) انظر: Houtsma, op.cit., p. 233

عجزه مقروءاً هكذا (« الأصل المخطوط)[71]:

[ص ١٨٣]

كـم جاهـل جاهـل تلقـاه مرزوقـا

وقد صححه الدكتور حسين علي محفوظ في نشرته المذكورة. و(حائرة) في صدر البيت الثالث أثبتها هوتسما (حايرة). وصدر الثاني يرويه الشيخ علي محفوظ هكذا:

كـم عاقـل عاقـل ضـاقت معيـشته

بينما يرويه الدكتور الوردي على سجيته، كما يأتي [كما فعل محيي الدين عبد الحميد]:

كـم عـالم عـالم أعيـت مذاهبـه

(ج) ومن المناسب هنا الإشارة إلى أن قراءة الدكتور الوردي تذكرنا بقراءة ابن تغري بردي للبيت الثاني:

كـم فاضـل فاضـل أعيـت مذاهبـه

وسنجد (الألباب) مكان (الأوهام) في البيت الثاني، وهي صحيحة وممتازة [انظرها في البيت ٣ من قطعة الماوردي في الفقرة التالية].

(د) وقد سبقت كل هذه القراءة الشاذة قراءة الماوردي الذي سجل الأبيات الثلاثة بلفظ مختلف:

سـبحان مـن أنـزل الأيـام منزلهـا
وصـير النـاس مرفوضـاً ومرموقـا
فعاقـل فطـن أعيـت مذاهبـه
وجاهـل خـرق تلقـاه مرزوقـا
هـذا الـذي تـرك الألبـاب حـائرة
وصـير العـالم النحريـر زنـديقا

(٧١) يرجع الدكتور محفوظ في تحقيقه لرسالة ابن كمال إلى مخطوطة الموصل. قارن الموضع المناظر في مخطوطة الأوقاف ببغداد برقم ٤٧٢٣، ومخطوطة مانجستر برقم (B) ٨١١.

أما الخفاجي، فهو يتابع الماوردي في قراءته للبيت الأول، وصدر الثاني، ويثبت عجزه هكذا:

[ص ١٨٤]

وأحمق جاهل تلقاه مرزوقا

بينما يصحح (الألباب) على (الأوهام)، ويخطأ في قراءة (العالم) على (العاقل) في البيت الثالث.

(هـ) ذكرنا في الفقرة (ج) من مصادر هذه القطعة بأن السبكي نسب البيتين الثاني والثالث إلى أبي العلاء المعري. غير أنا لا نعثر على هذين البيتين في المطبوع والمخطوط من آثار ابن العلاء. كما لا نعرف شخصاً آخر ذهب إلى هذا الزعم كالسبكي.

ومن المناسب أن نشير هنا إلى ما يذكره الخفاجي في مقدمته للقطعة، حيث قال: «وقوله [أي قول ابن الريوندي]، وهو من نسبة الكتبي لنصر الخزرزي [كذا]»(٧٢) ويذكر الأبيات ١ و٢ و٣. والكتبي هذا، بلا شك، هو ابن شاكر (صلاح الدين، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الداراني الدمشقي، ت ٧٦٤/١٣٦٣). ولكننا للأسف، لم نعثر على أصل الاقتباس في كتابه «فوات الوفيات»(٧٣)، أو «عيون التواريخ»(٧٤). وفي موضع آخر من كتاب «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي(٧٥)، نتعرف على (نصر) هذا. فهو نصر الخبز أرزي. وقد نبه إلى هذا منذ عهد قريب الشيخ عباس القمي(٧٦)، الذي ذكر أن [ص ١٨٥] الخبز أرزي هذا توفي سنة ٣١٧هـ [« ٩٢٩م](٧٧).

---

(٧٢) ديوان الأدب، مخطوط، ورقة ٢٠٨ أ.

(٧٣) ط. محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥١.

(٧٤) قارن مخطوط أحمد الثالث (اسطنبول) تحت سنة ٣١٧هـ. كذلك يلاحظ مخطوط ليدن برقم Ms. 1957، ومخطوط لانديبرك برقم MS. 234، ومخطوط باريس برقم MS. 1588، ومخطوط كمبردج برقم Add. 2922.

(٧٥) ط. دمشق ١٣٤٥/١٩٢٦ ـ ٧، ٢٩٧/١٣.

(٧٦) الكنى والألقاب، ط. النجف ١٣٧٦/١٩٥٦، ١٨٥/٢ ـ ١٨٦.

(٧٧) أيضاً، ١٨٦/٢ س ١ من أسفل.

(و) وكما لاحظنا من استعراض مصادر القطعة، أن المشهور لدى الأكثرين الاستشهاد بالبيتين (٢ و٣). وتبعاً للسكاكي، الذي استشهد بهما لأول مرة في كتابه «مفتاح العلوم» (١٠٥ س ٥ ـ ٦ من أسفل)، سيهتم أساتذة البلاغة فيما بعد بالإشارة إليهما، كما فعل القزويني في (التلخيص)[٧٨]، وتبعاً له شراح هذا الكتاب الأساسي في علم البلاغة[٧٩]، حتى اقترن اسم ابن الريوندي، صراحة، بهذين البيتين. فقد ذكر الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد، في التعريف بابن الريوندي، بأنه «هو صاحب البيتين المشهورين اللذين ينشدهما علماء المعاني»[٨٠]. والأصل في موضع استشهاد البلاغيين بالبيتين، عندما «يوضع المظهر موضع المضمر»[٨١] وسيشرح لنا التفتازاني هذه القاعدة «إن كان المظهر الموضوع موضع المضمر اسم إشارة فلكمال العناية بتمييزه. أي تمييز المسند إليه، لاختصاصه بحكم بديع»[٨٢]. ويعلق على هذا (الحكم البديع)، فيما بعد، البرقوقي فينص على أنه ما « أسند للمسند إليه، المعبر عنه باسم الإشارة »[٨٣] وقد أفرط البلاغيون في إدراك ماذا قصد ابن الريوندي في البيتين[٨٤]. حتى صرح التفتازاني بأنه « لا يخفى ما فيه [« قول ابن الريوندي] من التعسف والتهكم عطف على كمال [ص ١٨٦] العناية... أو لا يكون ثمة مشار إليه أصلاً »[٨٥]! وتعقيباً على هذا الحكم، يشير البرقوقي من المحدثين إلى أن «كلام ابن الراوندي [كذا !] هذا، إحدى حماقاته، وهو بالجهل أليق»[٨٦]. بل إن

---

(٧٨) نشرة البرقوقي، ص ٧١ « ط. التجارية، ص ٩١.

(٧٩) يراجع «كتاب شروح التلخيص»، نشرة الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

(٨٠) انظر تحقيقه لكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٢٠/١ تعليق ٢.

(٨١) التلخيص، ص ٧١ « ط. التجارية، ص ٩١.

(٨٢) الطول، ص ١٠٠ س ١٨ وما بعده.

(٨٣) التلخيص، نفس الموضع (تعليق الناشر).

(٨٤) انظر مثلاً التفتازاني، المطول، ص ١٠٠ ـ ١٠١. وانظر النص محققاً في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٢٠٧ ـ ٢١١.

(٨٥) أيضاً، ص ١٠١. و«تاريخ ابن الريوندي الملحد»، نفس الموضع من النص السابق ص ٢١١.

(٨٦) التلخيص، ص ٧١ [« ص ٩١]، تعليق.

كامل كيلاني اعتبر البيتين شنيعين، ولو أن شناعتهما أقل من ما رآه في بيتي القطعة الأولى [تبعاً للمعري][87]. بينما وجدنا السبكي، الذي نسب البيتين لأبي العلاء، يقول: «قبحه الله! ما أجرأه على الله ـ عز وجل ـ!»[88]. وهذا الاستقباح إنما ينحسر على قائل البيتين: المعري أو ابن الريوندي(!). ولأجل ذلك، وجدنا الشيخ علي محفوظ يطيل في تفسير (البدعة) في البيتين بقوله: «ومن البدع أن من رزقه الله عقلاً وعلماً، يعتقد إذا رأى من أفاض الله عليه المال والجهل، وضعف العقل، أنه أحق منه بإفاضة المال. فيقول في نفسه: كيف منعني قوت يومي، وأنا العاقل، الفاضل، وأفاض على هذا نعيم الدنيا، وهو الجاهل الغافل؟»[89]. حتى أصبح القصد من المعنى، أصلاً، إشارة إلى الفقر والهتك واللصوصية والزندقة عند الدكتور الوردي[90]، لكن ذلك كله مرده شعور هذا (العاقل) بالظلم أمام (الجاهل). «وهذا المعنى اعتراض على الله في قسمة الحظوظ بين الخلق»[91] لأجل كل ذلك استعاذ الدكتور الوردي عند ذكره لهذه الحال[92].

[ص ١٨٧]

والمدهش، إلى جانب كل هذا الذي ذكرناه، أن نجد الشيخ علي الخاقاني لا يذكر هذه القطعة، وكأنه لم يعرف بها على الإطلاق[93].

---

(٨٧) انظر قبل ص ٢٢٠، وقارن سليم خياطة، المقتطف، ٤/٧٨ ص ٤٥٨.

(٨٨) طبقات الشافعية، ٧٩/٣. وقارن النص نفسه في «تعريف القدماء بأبي العلاء»، بإشراف الدكتور طه حسين، ص ٤١٠ س ١ ـ ٣.

(٨٩) الابتداع، ص ٣٣٢.

(٩٠) وعاظ السلاطين، ص ١٠٥.

(٩١) علي محفوظ الابتداع، ص ٣٣٢.

(٩٢) وعاظ السلاطين، ص ١٠٥.

(٩٣) ينظر: شعراء بغداد، ٧٧/١. فهل يكفي أن نذكر القطعتين الثانية والثالثة في سيرة ابن الريوندي (ص ٧١ ـ ٧٦) لكي ندرجه في قائمة شعراء الحاضرة العباسية، أنا واثق أن الشيخ الخاقاني، حباً منه لتسجيل التراث، أقدم على اعتبار ابن الريوندي بين الشعراء. ولكن لا تبرير لنسيانه ذكر القطعة الأولى، والقطعة الرابعة على أقل تقدير (!) وهو العارف بكل مشهور مستور.

(ز/١) ولعله من المفيد، هنا، الإشارة إلى الردود على هذه القطعة، التي فهم منها أنها إعلان صريح عن الكفر والزندقة. فالسبكي، ولأول مرة في مصادرنا فيما نعلم، يذكر أن أحداً عني بالرد على البيتين (٢ و٣) من هذه القطعة، فقد قال: «وقد أحسن الذي قال نقضاً عليه»[٩٤]. ويذكر البيتين التاليين:

كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل شبعان ريانا
هذا الذي زاد أهل الكفر لاسَلِموا
كفراً، وزاد أولي[٩٥] الإيمان إيمانا

وفي رواية السبكي هذه إغفال واضح لناقض أصل بيتي ابن الريوندي، وقد نبهني أستاذي الدكتور كامل مصطفى الشيبي إلى أن قائل هذين البيتين، إنما هو ابن الوردي (زين الدين، أبو حفص، عمر بن مظفر بن عمر، ت ١٣٤٨/٧٤٩)، وصاحب كتاب «تتمة تاريخ [ص ١٨٨] » المختصر[٩٦]، المشهور. وفي ديوانه[٩٧] نقرأ البيتين، على أن صدر البيت الأول ورد هكذا:

كم عالم عالم يشكو طوى وظما[٩٨]

وهي القراءة الصحيحة. وأحسب أن السبكي خلط بين صدر بيت بن الريوندي (رقم ٢)، وبين بيت ابن الوردي (رقم ١).

---

(٩٤) طبقات الشافعية، ٩٧/٣.

(٩٥) في الأصل المطبوع (أهل)، والتصحيح من ناشري «تعريف القدماء بأبي العلاء» [ص ٤١٠، تعليق ١]. وهكذا وجدناه في شعر ابن الوردي. انظر بعد.

(٩٦) ط. القاهرة ١٨٦٨/١٢٨٥. وانظر بوجه خاص ٢٤٨/١، فهناك تجد ترجمة لابن الريوندي. انظر:
Al-A'asam, Ibn ar-Rîwandî, Bibliography, I, no. 49, p. 389.

(٩٧) ديوان ابن الوردي، ط. الجوائب، اسطنبول ١٨٨٣/١٣٠٠.

(٩٨) أيضاً، ص ٣٠٣. وبقية البيت وكذلك البيت الثاني كما سجلناهما أعلاه عن السبكي. و(أولي) هكذا في الديوان، أيضاً.

(ز/٢) ويـذكر البحراني (يوسف بن أحمد بن إبراهيم الحائري، (ت ١١٨٦/١٧٧٢) بيتين للشيخ صالح بن عبد الكريم الكرزكاني البحراني (ت ١٠٩٨/١٦٨٧) في الرد على ابن الريوندي، هذا نصهما[٩٩]:

إن الكـريم الـذي يعطـي علـى قـدر

يـراه ذو اللـب إحـسانا وتوفيقـا

فـذو الجهالـة مـرزوق لتكملـة

وذو النباهـة مـن ذا صـار ممحوقـا[١٠٠]

وسيشير فيما بعد، فيما بين أيدينا من مصادر، الشيخ علي بن حسن البلادي البحراني في كتابه «أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والاحساء والبحرين»[١٠١]، بعد أن ذكر بيتي ابن الريوندي (٢ و٣)، [ص ١٨٩] وقال: «ومن شعره ما أجاب به ابن الراوندي [كذا !][١٠٢]، ثم يذكر «فأجابه قدس سره، يقول..»[١٠٣]، ثم يذكر بيتي الكرزكاني[١٠٤] فتتصحف عنده (لتكملة) على (ليكمله)، ولا تستقيم!

(ز/٣) كذلك ذكر بهاء الدين العاملي[١٠٥] بيتين نسبهما للقيراطي [كذا!]، اعتبرهما فيما بعد عبد الرحيم بن محمد تقي التبريزي[١٠٦]، رداً على ابن الريوندي بخصوص البيتين (٢ و٣) من هذه القطعة. وبيتا القيراطي، هما [تبعاً للعاملي]:

كـم مـن أديـب فطـن عـالم

مـستكمل العقـل مقـل عـديم

---

(٩٩) أنيس المسافر وجليس الحاضر، بومبي ١٢٩١/١٨٧٤، ٢/٢١٥.

(١٠٠) قارن د. حسين علي محفوظ، تحقيق لفظ الزنديق، مجلة كلية الآداب، ٥/٥٣ تعليق ٥٩.

(١٠١) ط. الغري، النجف ١٣٨٠/١٩٦٠

(١٠٢) أنوار البدرين، ص ١٢٧

(١٠٣) أيضاً، ص ١٢٨.

(١٠٤) أيضاً، ص ١٢٧. فقد كان «شيخ شيراز بأمر السلطان شاه سليمان».

(١٠٥) الكشكول، ص ٢٥٩ س ٧ ـ ٨.

(١٠٦) حاشية على كتاب المطول للتفتازاني (نفس الطبعة)، ص ١٠٠.

وكـــم جهـــول مكثـــر مالــــه

ذلـــك تقـــدير العزيـــز العلـــيم

وقد سجل التبريزي البيت الأول هكذا:

كـــم مـــن أديـــب فهـــم قلبـــه

ســـتكمل العقـــل لقـــد عـــديم

أما البيت الثاني فقد تغيرت (وكـم) علـى (ومـن)، وتحرفـت (مكثـر) علـى (كمثر)، ولا معنى لها. هذا بالإضافة إلى التحريف واختلال الوزن في البيت الأول [يلاحظ أن « ستكمل » هي سبب هذا الخلل]!

(ز/٤) ولعل من المناسب، قبل أن نختم الحديث عن النقوض على [ص ١٩٠] هذه القطعة، بأننا تعودنا أن نجد نقوضاً كثيرة في الرد على كلام أو مقولة أو كتاب لابن الريوندي في مختلف ألوان المعرفة التي طرقها، ومنذ زمن بعيد[١٠٧]. ولأجل هذا، فليس من الغريب في رأينا أن يتعرض البيتان (٢ و٣) من هذه القطعة لكل هذا الاهتمام من قبل الشعراء والأدباء. ويذكر عبد الرحيم التبريزي في حاشيته على «كتاب المطول» للتفتازاني، و«قد رد على ابن الراوندي [كذا!] من قال»[١٠٨]. ويذكر البيت التالي:

نكـد الأديـب وطيـب عـيش الجاهـل

قـد أرشـداك إلى حكـيم عاقـل

فهل كان عقل ابن الريوندي قاصراً عن إدراك هذه الحكمة في الرزق الكثير مع الجهل وبين الفقر والعوز مع العلم؟ وإذا فطن إلى هذه الصلة، فلماذا لم يعتبرها (حكمة)، واعتبرها (ظلماً) واقعاً من موزع الرزق

(١٠٧) انظر: AL-A'asam, op.cit. ch. iii, pp. 58, 59, 63, 71 - 72 etc.

وقارن بحث الأستاذ كراوس Kraus, R S.O., XIV, pp. 360-364. وراجع بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٦١ ـ ١٦٨.

(١٠٨) المطول، ص١٠٠ (حاشية).

والفقر؟ أو يمكن أن يكون على هذه الصورة رجل مستنير كابن الريونـدي، كـشف البحث العلمي الجديد[١٠٩] أهميته العظيمة في توجيه [ص ١٩١] اهتمام المفكرين إلى المكانة البارزة التي يحتلها العقل في حل المـشاكل الإنـسانية، ولا مكـان، بعـد ذلك، للخرافة؟

إن ما سنعقده في الفصل التالي جواب على كل هذه التساؤلات.

(٣) تحليل لموقف ابن الريوندي في شعره

والآن، كيف نفـسر غـرض ابـن الريونـدي في القطـع الشعرية الأربـع المـارة الذكر؟ أن العقل Reason في سطورها يبدو كأنه ضحية المعرفة Knowledge عند رجل مثقف مستنير كـابن الريونـدي[١١٠]. ولقـد سمـى أبـو حيـان التوحيـدي هـذه المشكلة: مشكلة قناعة العاقل الذي يجد علمه الواسع غـير المجـدي يدفعـه لعـوز يناقض النعيم الذي يرفل فهي الجاهل الذي وجد جهله المركب مجدياً في توسعة الـرزق والحيـاة الكريمـة المظهـر، بأنهـا مـسألة أولى. ونـص عليهـا بأنهـا «ملكـة المسائل». وفسرها بقوله: هي «الـشجا في الحلـق، والقـذى في العـين، والغـصة في الصدر، والوقر على الظهر، والسل في الجسم، والحسرة في النفس. وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها. وهي حرمان الفاضل، وإدراك الناقص.

---

(١٠٩) انظر، بالإضافة إلى مراجعنا في التعليق (١٠٧) السابق، مقالة الأستاذ كراوس «كتـاب الزمـرذ لابن الراوندي»، مجلة الأديب» ٩/٢ ص ٢٩ وما بعدها، وللأستاذ هورتن بحـوث متعـددة في ابـن الريوندي، ولو أنها تنقصها الدقة برأينا اليوم، لكنها رائدة في الكشف عـن بـصيرته وعلمـه. انظـر كتابه القيم الكبير:

Horten, Max, Die Philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn 1912. pp. 350-352, (also v. index).

وانظر كتابه الآخر:

Horten, Philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam, Bonn 1910, pp. 52, 88. 90, 149, 180, 183, 198, 219, 276.

وبشأن بحوثه الأخرى انظر: AL-A'asam, op.cit., pp. 399 f.

(١١٠) قارن صدر البيت ٢ مع القطعة ٤ بما قاله في القطعة ٣.

ولهذا المعنى خلع ابن الراوندي [كذا!] ربقة الدين»[111]!

وأبو حيان يبدو هنا كأنه وضع يده على علة ابن الريوندي، التي عانى منها هو نفسه، كما عاناها شيخ المعرة. ولأجل ذلك سموا ثلاثتهم «زنادقة الإسلام الثلاثة»[112] وواقعهم التاريخي يشير صراحةً إلى أنهم كانوا مجموعة تختلف تماماً عن المجموعات الأخرى في الإسلام العقلي بالروح والعقيدة[113]. ولقد وجد أبو العلاء المعري في [ص ١٩٢] المعاصرين من يدافع عنه[114]، كما دافع عنه بعض الأقدمين[115]. وكذلك حال أبي حيان التوحيدي، الذي تشمر للدفاع عنه غير واحد في العصر الحديث[116]. وبقي الأستاذ أبو الحسين بن الريوندي دون تبرئة من الانتساب إلى التهم هاتيك التي وجدناها تتعدى إلى التهكم من شخصيته عند المتأخرين[117]، والأنكى، عند المحدثين[118]. وتابعهم دون روية أو نظر بعض المعاصرين[119].

ولكي نفسر هذا الاتجاه (التمردي)، أن صح القول، عند ابن الريوندي، لا بد من الإشارة إلى المصدر الأول الذي يوضح أسباب علة ابن الريوندي في حياته. فهذا معاصره الخياط (أبو الحسين، عبد الرحيم

(١١١) الهوامل والشوامل، مسألة رقم ٨٨، ص ٢١٢. [بتنبيه من الدكتور محفوظ].

(١١٢) السبكي، طبقات الشافعية، ٣/٤.

(١١٣) انظر:

Klein, w. C., Al-Ibnanah ‘an usul ad-diyanah.
by al-Ash’ari, New Haben 1940, (introduction) p. 23.

(١١٤) انظر مثلاً: الدكتورة عائشة عبد الرحمن، الغفران، القاهرة ١٩٦٨، ص ١٥٨

(١١٥) يراجع «تعريف القدماء بأبي العلاء»، بإشراف الدكتوار طه حسين، نص ابن العديم.

(١١٦) انظر مثلاً: الدكتور إبراهيم الكيلاني، أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥٠.

(١١٧) انظر مثلاً: الجزائري، زهر الربيع، ط بومبي، ص ٣٨، ٧٠، ١٦٣.

(١١٨) انظر مثلاً: الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، القاهرة ١٣٨١/ ١٩٦١ [« ١٩٦٥/١٣٨٤]، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٨.

(١١٩) انظر مثلاً: العلوجي، عبد الحميد: عطر وحبر، بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧، ص ١٨٧ ـ ١٨٨. كذلك انظر ص ٢٢٤.

ابن عثمان، (ت حوالي ٣٠٠/٩١٢)، والذي نقض له كتابه « فضيحة المعتزلة » في عمله الكبير « كتاب الانتصار والرد على ابن الريوندي الملحد »(١٢٠)، يذكر في مطاوي رده بأن المعتزلة قد نفوا عنهم ابن الريوندي، بل طردوه عن مجالسهم عندما خالفهم في الأقوال. ففسر خلافه [ص ١٩٣] إلحاداً وتخليطاً ونصرة للدهرية(١٢١) وكان الخياط نفسه معاصراً لهذا الحدث. فهو يزعم أنه كان يعرفه معرفة شخصية « وهو معتزلي في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها، وتنفيه عن نفسها »(١٢٢). وقد أدى عزل ابن الريوندي هكذا بالقوة إلى تمرده عليهم، وهم أصحاب الجدل العقلي فاضطر إلى البحث عن كل ما يغضب أولئك المقيمين على الدين، وكانوا برأيه ملحدين. فانتهى إلى فقر وعوز وحاجة لتضييقهم الخناق عليه، حتى فسر لنا الأستاذ أبو القاسم البلخي الكعبي، وهو تلميذ الخياط، أن ابن الريوندي «صار إلى ما صار إليه حمية وأنفة من جفاء أصحابه، وتنحيتهم إياه من مجالسهم »(١٢٣) ومعنى هذا، عندنا اليوم، أن ابن الريوندي كان محارباً في رزقه! ومن هنا وجدناه، إذا صحت الروايات الكثيرة في أنه ألف لخصوم المعتزلة مقابل (دراهم معدودة)(١٢٤)،

---

(١٢٠) انظر نشرة نيبرك، القاهرة ١٩٢٥ [« ط. الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧].

(١٢١) أيضاً، ص ١٤٩ [« بيروت، ١٠٧ ـ ١٠٨].

(١٢٢) أيضاً، ص ١٠٢ [« بيروت، ص ٧٦].

(١٢٣) وردت هذه العبارة في القطعة المنسوبة إلى «كتاب محاسن خراسان» للبلخي المذكور، كما اقتبسها ابن النديم في الفهرست. قارن الأستاذ Houtsma في بحثه المنشور في W.Z.K.M., IV, p. 223 وقارن ابن النديم، الفهرست، ط. القاهرة ١٣٤٨/١٩٢٩، ص ٤ ـ ٥. وقد سقطت هذه القطعة بكاملها من نشرة الأستاذ Gustav Flügel لكتاب الفهرست (لايبزك ١٨٧٠). كذلك راجع ما قلناه في التعليق على النص المذكور في كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ٨٧ ـ ٨٩.

(١٢٤) يذكر العباسي حادثة ينفرد بها بين المصادر المتقدمة والمتأخرة (يراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ٢٢٩) حيث يقول: «وذكر أبو العباس الطبري: أن ابن الراوندي [كذا!] كان لا يستقر على مذهب، ولا يثبت على حال. حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام، لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامرا. فلما قبض المال رام نقضها حتى أعطوه مائة درهم أخرى. فأمسك عن النقض» (انظر: معاهد التنصيص ط. عبد الحميد، ١٥٥/١). قارن: الخاقاني، شعراء بغداد ٧٥/١ ولا يشير إلى موضع الاقتباس.

قد حاول أن يكسب رزقه مما توفر عليه من علم، فوضع عقله منه موضع المدبر له والموجه لأهدافه، حتى ولو عارض بذلك كل الحقائق في عصره والسابقين عليه(!). وذلك لعمري، موقف شاذ أملته على ابن الريوندي ظروف شتى أبرزها عقله المستنير، وعلمه الواسع، وفقره الدائم. حتى جاء الأستاذ السيد المرتضى، ففسر تمرده [ص ١٩٤] في التأليف، ليس لكسب الرزق، و«إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة وتحدياً لهم. لأن القوم أساؤا عشرته، واستنقصوا معرفته. فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها، وتحاملهم عليه في رميه بقصور الفهم والغفلة»[١٢٥]

وحتى نستطيع أن نتلمس حقيقة موقف ابن الريوندي العقلي في أشعاره، نذكر هنا شهادة أبي القاسم البلخي بأنه انفصل عن المعتزلة وصار حاله إلى ما عرفناه من الضيق في الرزق « لأن علمه كان أكثر من عقله »[١٢٦] ويشير الأستاذ كراوس إلى هذا النص بحسبانه

---

(١٢٥) انظر: الشافعي في الإمامة، ط. حجر [قزوين؟] ١٨٨٤/١٣٠١، ص ١٣. وقد نقل عنه المتأخرون والمحدثون هذا النص برمته لتبرير موقف ابن الريوندي. انظر مثلاً: الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات، طهران ١٨٨٩/١٣٠٧، ص ٥٤. عباس القمي، الكنى والألقاب، ط. النجف، ٢٨٣/١. محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، ط. دمشق ١٩٣٨/١٣٥٧، ١٠/ص ٣٤٤ [« ط. بيروت ١٩٦١، ٢٢٤/١٠]. والخاقاني، شعراء بغداد، ٧٤/١. والدكتور عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧، ص ٢١٩، ... إلخ!

(١٢٦) انظر: Houtsma وقارن ابن النديم، الفهرست، ط. القاهرة ص ٤. وعن ابن النديم ينقل المتأخرون، انظر بشكل خاص العباسي، معاهد التنصيص، نشرة عبد الحميد، ١٥٦/١. وقد نبه الأستاذ كراتشكوفسكي منذ عهد بعيد إلى نقل ابن القارح (انظر سالته، نشرة كيلاني مع رسالة الغفران، ص ٣٢. وقارن نشرة كرد علي، رسائل البلغاء ٢٦٣. ونشرة فوزي عطوي مع رسالة الغفران، ص ٣٢. ويراجع كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، ص ١١٦ ـ ١١٧ وهناك النص محقق على قراءة مخطوط دار الكتب المصرية، برقم ٨٠ مجاميع تيمور، ورقة ٣٥٤أ) عن ابن النديم. انظر:

Ign. Kratschkovsky, in: C-R. A.S de l'URSS, 1926, p. 26.

كذلك نلاحظ مقدمة الأستاذ نيبرك لكتاب الانتصار، ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ٢٦.

[ص ١٩٥] «عبارة[١٢٧] كانت تضرب مثلاً للعقليين والملاحدة»[١٢٨]، فيضرب لذلك مثلين أحدهما أحمد بن الطيب السرخسي[١٢٩]، والثاني تعجب ابن المقفع من زيادة عقل الخليل بن أحمد على علمه، وتعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله[١٣٠]. ولأجل ذلك، فزيادة العلم على العقل برأي كراوس، إنما تدفع إلى الإلحاد، بينما نفهمها نحن على أنها تزيد من تمرد العالم وتشطح بالفيلسوف. ولأجل هذا نحن لا نذهب إلى أن ابن الريوندي وضع معرفته كلها لخدمة ما هو بدعة وضد الدين، كما يرى الأستاذ كابريلي[١٣١]، فإنما هذا تهويل لا أساس له من الصحة. فليس بين أن يكون عقله أقل من علمه، وبين تسخير علمه للبدع من صلة إلا لأنه عاش جائعاً معوزاً، طالباً للرزق بأي وسيلة، فلم يجده، إلا [ص ١٩٦] بعد عسر في تأليف الكتب لخصوم المعتزلة. وغرور المعتزلة، وحده، هو الذي أشاع أن خروجه عليهم إنما كان خروجاً على الإسلام بحسبانهم الممثلين الوحيدين للإسلام الحقيقي في التيار الفكري في القرن الثالث الهجري[١٣٢]. هذا ما ورثه الإسماعيلية. فلقد وجدنا المؤيد في الدين الشيرازي (ت ٤٧٠/٩٧٩) يصف لنا ابن الريوندي بأن «مصيبته بعقله أعظم من مصيبته في دينه»[١٣٣]. وهذا كله، نجد صداه فيما بعد، في كتب المتأخرين والمحدثين، بأن ابن الريوندي إنما ملك عقلاً لم يقف موقف الفاحص فحسب، بل كشف عن أن لا حدّ للمعرفة، ولا ضابط لها، وليس من قوة

---

(١٢٧) تبعاً لابن النديم والأستاذين هوتسما ونيبرك، انظر التعليق السابق.

(١٢٨) قارن Kraus, R.S.O., XIV, p. 117 وبدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ١٠٩ تعليق ١.

(١٢٩) الذي كان الغالب عليه علمه لا عقله. انظر الفهرست، ط. القاهرة ص ٢٦١.

(١٣٠) قارن الأغاني، ٦٧/١٨. وابن خلكان، ١٢٥/٢.

(١٣١) انظر: F. Gabrieli, L'opera d'ibn al-Moqaffa'in: R.S.O., XIII, pp. 197 ff.

[« بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٤٠ وما بعدها، وبخاصة ص ٤٨، تعليق ١].

(١٣٢) لقد فصلنا القول في هذا الموضوع، انظر:

Al'A'asam op. cit.. ch ii, esp. p. 60-61.

(١٣٣) المجالس المؤيدية، المجلس ٥٢٢. انظر: Kraus, op.cit, p. 109.

[« بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٩٨].

للأفكار إلا وهي متناقضة سوفسطائية المنحى، وبحسبانها زنديقية وخارجة عن قواعد التفكير العام للإسلام.

وهذه الفرضية، هي وحدها الصحيحة اتجاه ما اكتشفناه من قوة التمرد في أسلوب ابن الريوندي، ومن ثورته الشجاعة ضد طغيان أهل العقل [« المعتزلة] بما كان لديه من علم. وتلك حقيقة أوضحها الخياط عندما قال له: «وما ضررت بذلك غير نفسك»[١٣٤]! وتبقى حقيقة أخرى تذكرنا بها عبارة شوبنهاور «أن الشخص الذي يملك عقلية فلسفية حقة، إنما هو ذلك الذي يتمتع بالقدرة على التعجب من الأحداث المألوفة وأمور الحياة العادية، بحيث يتخذ موضوع دراسته من أكثر الأشياء ألفة وأشدها ابتذالاً»[١٣٥] وهذا ما حدث لابن الريوندي. [ص ١٩٧] فتعرض، لأجل نظرته الفاحصة، للحرمان، والطرد، والنفي،والتشهير، والتكفير. ولعل عبارة الغزالي (أبي حامد، محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، ٥٠٥/١١١١)[١٣٦] المشهورة: «إن الإنسان إذا كان عالماً، ولم يكن له عقل، سقط جاهه ومرتبته»[١٣٧]، إذا قلب محتواها انطبقت على ابن الريوندي، الذي اصبح علمه الواسع المحرك لأفكاره. فكان عالماً، وكان له عقل كبير، غير أنه سقط جاهه لجرأته على العقل، وشجاعته في العلم. فسقطت مرتبته الاجتماعية، وعاش فقيراً معدماً بين أناس يجهلون معظم ما كان يعرفه حق المعرفة.

انظره كيف يعكس لنا أنه امتحن الحياة، فلم يعرف السرور إلا نادراً (البيت ١ من القطعة ٢). وهو العاقل الكبير قد أرهقه الفكر، فعاش

---

(١٣٤) الانتصار، ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ١٧٣ [« ط. بيروت، ص ١٢٣].

(١٣٥) انظر: Schopenhauer, Lemonde comme polonté et comme representation, tr.Fr. par: Burdeau, Alcan, ii, p. 294.
والاقتباس من ترجمة زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٦٤، ص ١٨٩ [الذي ينقل عنه، أيضاً].

(١٣٦) انظر الآن كتابنا «الفيلسوف الغزالي: إعادة تقييم لمنحنى تطوره الروحي»، منشورات دار عويدات، بيروت ١٩٧٤ ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٣٧) التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة ١٣١٧/١٩٠٠، ص ١١٩، س ٣ ـ ٤.

محروماً اتجاه الجاهل المركب الجهل الذي عاش في نعيم (البيت ٢ من القطعة ٤). وسبب كل ذلك في رأيه، أن قسمة الرزق بين الناس إنما صدرت بلا حق (البيت رقم ١ من القطعة ١). ولأجل ذلك، فهو يوجه لومه إلى مقسم الأرزاق بعنف (البيت رقم ٢ من القطعة ١)، لأنه ظلمه، فجعله عبداً، بينما نسي خصومه (البيت ٢ من القطعة ٢). وليس، بعد كل هذا، بغريب على صاحب العطاء أن يتركه حائر الفكر. بل إنه صار يتشكك في عقيدته (البيت ٣ من القطعة ٤). وهذه الحيرة، حيرة العقل، ستقوده إلى نتيجة فاشلة في النهاية إلى الإعلان أن العلم لا يجدي للحصول على المزيد من العلم (البيت ٢ من القطعة ٣). وهو يندهش لهذه النتيجة التي تصدر عن مناظر جدل فيلسوف مثله (البيت ١ من القطعة ٣).

[ص ١٩٨]

(٤) نظائر لأشعار ابن الريوندي:

ولم يكن ابن الريوندي، وحده، على مر تاريخنا، والفكر الإنساني، قد عانى كهذه المعاناة. فهناك العديد من أمثاله، لكنهم يختلفون في الوسيلة التي عبروا بها عن تمردهم الروحي على عقولهم، وعلى عقولهم التي خدعت بعلومهم. ها نحن أولاء نجد في البحث عن نظائر لأشعار ابن الريوندي في تراثنا. ولا نقصد من هذا الاستعراض إحصاء أشعار المتمردين كافة، بل إيضاح النزعة «الريوندية» في الشعراء، أو ناظميها. فهذا الجزائري يروي لنا في كتابه «زهر الربيع»[(١٣٨)]: «عن بعض الحكماء، قال حججت، فبينما أنا أطوف، وإذا [في الأصل: إذا بالتنوين] بإعرابي متوشح بجلد غزال، وهو يقول:

أما تستحي يا رب أنك خلقتني

أناجيك عريانا، وأنت كريم

قال: وحججت في العام القابل، فرأيت [في الأصل: فرأيت] الأعرابي وعليه ثياب، وله حشم وغلمان. فقلت له: أنت الذي رأيتك في

(١٣٨) ط. بومبي، ص٥٠، س ٥ ـ ٨ من أسفل.

العالم الماضي؟ قال: نعم. خدعت كريماً، فانخدع»[139] (!) وهذه الحكاية الخرافية، التي تتفق مع الاتجاه العقلي لنعمة الله الجزائري، إنما تؤيد وجودها نزعة تمردية في الشعر العربي. لحاجة وعوز، وفاقة، ومرض، وجوع، وعري، وضياع حقوق، ... إلخ!

(أ) فهذا ابن قتة (سليمان بن حبيب المحاربي البصري، التابعي)، الشاعر، روي عنه أنه قال[139]:

[ص ١٩٩]

وقد يحرم الله الفتى وهو عاقل
ويعطي الفتى مالا وليس له عقل

(ب) وقد ذهب أبو العلاء إلى هذا المعنى، فقال[140]:

إذا كان لا يحظى برزقك عاقل
وترزق مجنونا، وترزق أحمقا
فلا ذنب يا رب السماء، على امرئ
رأى منك ما لا يشتهي، فتزندقا

(ج) ويروي ابن تغري بردي عن الزمخشري (جار الله، المعتزلي المشهور، ت ٥٣٨/١١٤٤) هذين البيتين[141]:

وأخرني دهري وقدم معشرا
على أنهم لا يعلمون، وأعلم
ومذ أفلح الجهال أيقنت أنني
أنا الميم، والأيام أفلح أعلم

---

(١٣٩) انظر أحمد تيمور باشا، ضبط الإعلام، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧، ص ١٢٤.

(١٤٠) ورد هذان البيتان منسوبين إلى المعري في مصادر متعددة. انظر في هذا «تعريف القدماء بأبي العلاء»، ص ٢٢، ٥٨، ١١٦، ١٣٦، ٣٠٤، ٣٢٢، ٤٠٩.

(١٤١) النجوم الزاهرة، ٣١٢/٧.

ويعلق ابن تغري بردي بقوله: «الأفلح، هو مشقوق الشفة العليا، والأعلم مشقوق الشفة السفلى. وفائدة ذلك أن مشقوق الشفرتين العليا والسفلى لا يقدر أن يتلفظ بالميم، ولا ينطق بها»[١٤٢]

(د) ولعله من الطريف أن نشير إلى قول الشريف الرضي (أبي الحسن، محمد بن الحسين بن موسى، الموسوي، ت ٤٠٦/١٠١٥)[١٤٣]، [ص ٢٠٠] الذي يسبر غور هذا المعنى[١٤٤]:

ما قدر فضلك ما أصبحت ترزقه
ليس الحظوظ على الأقدار والمهن
قد كنت قبلك من دهري على حنق
فزاد ما بك في غيظي على الزمن

(هـ) وهذا الخاطر العجيب في ذهن الرضي، كان واضحاً تماماً في قول القاضي الفاضل (مجير الدين، أبي علي عبد الرحمن بن القاضي الأشرف علي بن القاضي السعيد، ت ٥٩٦/ ١١٧٣)[١٤٥]، عندما قال[١٤٦]:

ما ضر جهل الجاهلين
ولا انتفعت أنا بحذقي
وزيادة في الحذق فهمي
زيادة في نقص رزقي

(و) ومما يقرب هذه المعاني، بشكلها الإجمالي، إلى ابن الريوندي، ما رواه اليافعي (عفيف الدين، عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان بن

---

(١٤٢) أيضا، الموقع نفسه.
(١٤٣) انظر، القمي، الكنى والألقاب، ٢٤٧/٢ ـ ٢٤٨.
(١٤٤) ابن تغري بردي، النجوم، ٣١٢/٧.
(١٤٥) القمي، المصدر السابق، ٤٧/٣.
(١٤٦) ابن تغري بردي، المصدر السابق، ٣١٢/٧.

فلاح اليماني، ت ١٣٦٧/٧٦٨)[١٤٧] في كتابه «روض الرياحين في حكايات الصالحين»[١٤٨]:

كم من قوي قوي في تقلبه
مهذب الرأي، عند الرزق منحرف

[ص ٢٠١]

وكم ضعيف ضعيف في تقلبه
كأنه من خليج البحر يغترف

هذا دليل على أن الإله له
في الخلق سر خفي ليس ينكشف

(ز) وهذا التسليم والخنوع، إنما ذهب إليه شاعر مجهول (لدينا على الأقل)، عندما قال[١٤٩]:

أرى أناساً بأدنى الدين قد قنعوا
ولا أراهم رضوا بالعيش بالدّون

فاستغن بالدين عن دنيا الملوك كما
استغنى الملوك بدنياهم عن الدين

(ح) ولعل تبرير حكم الشاعر السابق، ما يوضحه قول الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، الذي رواه الماوردي[١٥٠]:

وقد يحكم الأيام من كان جاهلا
ويردي الهوى ذا الرأي، وهو لبيب

ويحمد في الأمر الفتى، وهو مخطىء
ويعذل في الإحسان، وهو مصيب

---

(١٤٧) القمعي، المصدر السابق، ٢٥٣/٣.
(١٤٨) ط. مصر ١٩٣٤/١٣٥٣، ص ٩٣.
(١٤٩) انظر بهاء الدين العاملي، الكشكول، ص ٢١٦، س ٨ ـ ٩ من أسفل. وانظر، أيضاً، ص ٤٥، س ١٣ ـ ١٤، فهناك نجد (أناساً) مكتوبة على (رجالا)، و(بالعيش) على (في العيش) من البيت الأول.
(١٥٠) أدب الدنيا والدين، ص ٢٨٤، س ١٩ ـ ٢٧.

(ط) وهذا بعينه، في رأينا، إنما يأت من وجاهة وعز المال. ولأجل ذلك حذر شاعر آخر، بقوله[١٥١]:

[ص ٢٠٢]

لا تخضعن لمخلوق على طمع
فإن ذلك نقص منك في الدين
واسترزق الله مما في خزائنه
فإنما هو بين الكاف والنون

(ي) فلا شك، أن رد فعل ما ذهب إليه ابن الريوندي، وما وجدناه عند غيره، حتى وبالصورة السلبية للتمرد المبطن عند بعضهم، قد فات على الأكثرين، ومنهم ابن الريوندي، ما ذهب إليه الشاعر[١٥٢]:

رأيت العز في أدب وعقل
وفي الجهل المذلة والهوان

فليس المال كل شيء في حياة العالم. ولو أن الفقر والجوع أمران يعرضان هذا العالم للذل، أيضاً، كما ذهب إليه القاضي عبد الوهاب المالكي، الذي خرج من بغداد إلى مصر مهاجراً. فقال[١٥٣]:

بغداد دار لأهل المال طيبة
وللمفاليس دار الضنك والضيق
أقمت فيها مضاعا بين ساكنها
كأنني مصحف في بيت زنديق[١٥٤]

---

(١٥١) أيضاً، ص ٣١٦، س ٣ ـ ٩.

(١٥٢) أيضاً، ص ٢٤٩، س ١٧ ـ ١٩.

(١٥٣) انظر: الجزائري، زهر الربيع، ط. بومبي، ص ١٥٠، س ١٠ ـ ١٢

(١٥٤) تحرف صدر البيت الثاني عند شهاب الدين الخفاجي، هكذا:

أصبحت مضاعا بين أظهرهم...

ولا يستقيم!. انظر: الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، القاهرة ١٢٨٢/١٨٦٥، ص١٢ = ط. القاهرة. ١٣٢٠/١٩٠٢، ص٩٨.

وهكذا كان حال ابن الريوندي[155]!

[ص ٢٠٣]

(٥) جريدة المصادر والمراجع:

(أولاً) المصادر:

(أ) المخطوطات:

ابن الريوندي، أحمد بن يحيى:

١ ـ كتاب فضيحة المعتزلة، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، ضمن رسالة الدكتوراه، جامعة كمبردج ١٩٧٢. ص ١١٥ ـ ١٧٣ [انظر المراجع الأوروبية].

ابن كمال باشا، شمس الدين:

٢ ـ تصحيح لفظ الزنديق، مخطوط مكتبة الأوقاف ببغداد برقم ٤٧٣٣. مخطوط مكتبة جون رايلاندز بمانجستر برقم (B) ٨١١ الخفاجي، شهاب الدين:

٣ ـ ديوان الأدب، مخطوط المتحف العراقي برقم ٥٨٥.

الزمخشري، جار الله:

٤ ـ كتاب ربيع الأبرار، مخطوط مكتبة الأوقاف ببغداد، أربعة أجزاء، بالأرقام ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩.

الكتبي، ابن شاكر:

٥ ـ عيون التواريخ، مخطوط مكتبة أحمد الثالث باسطنبول، ومخطوط مكتبة ليدن برقم Ms. 1957، ومخطوط لانديبرك برقم Ms. 234 ومخطوط باريس برقم Ms. 1588. ومخطوط كمبردج برقم Add 2922.

---

(١٥٥) انظر ما قلناه عن النهاية المحزنة لابن الريوندي:
Al-A'asam. Op. cit, ch. i. Pp. 16 – 17, note 34.

(ب) المطبوعات:

ابن تغري بردي، أبو المحاسن:

٦ ـ النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة ١٥٣١/ ١٩٣٢

ابن الجوزي، أبو الفرج:

٧ ـ المنتظم في التاريخ، حيدر آباد ١٣٥٧/١٩٣٨.

ابن خلكان، أبو العباس:

٨ ـ وفيان الأعيان، نشرة الأستاذ Wülstenfeld كوتنكن ١٨٣٥.

[ص ٢٠٤]

ابن كمال باشا، شمس الدين:

٩ ـ رسالة في تحقيق لفظ الزنديق. [انظر تسلسل ٢ قبل]. تحقيق الدكتور حسين علي محفوظ مجلة كلية الآداب (بجامعة بغداد) ١٩٢٦ الجزء ٥.

ابن النديم، محمد بن إسحاق:

١٠ـ كتاب الفهرست، نشرة الأستاذ G. Flügel لايبزك ١٨٧٠ وط. القاهرة ١٣٤٨/١٩٢٩.

ابن الوردي، أبو حفص عمر:

١١ ـ تتمة تاريخ المختصر. ط. القاهرة ١٢٨٥/١٨٦٨.

١٢ ـ ديوان، مط. الجوائب، اسطنبول ١٣٠٠/١٨٨٣.

ابن يعقوب، محمد بن القاسم:

١٣ ـ كتاب روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، ط. بولاق ١٢٨٠/١٨٦٣.

الأشعري، أبو الحسن:

١٤ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٩/١٩٥٠.

الأصفهاني، أبو الفرج:

١٥ ـ الأغاني، ط. مصر ١٣٢٢ ـ ١٣٢٣/١٩٠٤ ـ ١٩٠٥.

البحراني، الشيخ يوسف:

١٦ ـ أنيس المسافر وجليس الحاضر، بومبي ١٢٩١/ ١٩٨٧٤

التفتازاني، سعد الدين:

١٧ ـ كتاب المطول، ط. حجر [أفغانستان؟] ١٣٠١/١٨٨٤.

التوحيدي، أبو حيان:

١٨ ـ البصائر والذخائر، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤.

١٩ ـ الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١

الجزائري، نعمة الله:

٢٠ ـ زهر الربيع، ط. حجر، بومبي ١٣٤١/١٩٢٢.

الحضرمي، جمال الدين:

٢١ ـ نشر العلم في شرح لامية العجم، القاهرة ١٣٢٠/١٩٠٢.

الخطيب البغدادي:

٢٢ ـ تاريخ بغداد، دمشق ١٣٤٥/١٩٢٦.

الخفاجي، شهاب الدين:

٢٣ ـ شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، ط. القاهرة ١٢٨٢/١٨٦٥، وط. القاهرة ١٩٢٠/١٩٠٢.

الخياط، أبو الحسين:

٢٤ ـ الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، نشرة الأستاذ H. S. Nyberg ط. أولى، القاهرة ١٩٢٥، وط. الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧.

السبكي، تاج الدين:

٢٥ ـ طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٩٠٦/١٣٢٤.

السكاكي، أبو يعقوب:

٢٦ ـ مفتاح العلوم، القاهرة ١٨٩٩/١٣١٧.

الصفدي، صلاح الدين:

٢٧ ـ الغيث المسجم ي شرح لامية العجم، ط. بولاق ١٨٧٣/١٢٩٠، وط. القاهرة ١٨٨٨/١٣٠٥.

العاملي، بهاء الدين:

٢٨ ـ الكشكول. القاهرة ١٩٢٥.

العباسي، عبد الرحيم:

٢٩ ـ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، ط. بولاق ١٨٥٧/١٢٧٤، ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٧/١٣٦٧.

الغزالي، أبو حامد:

٣٠ ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة ١٩٠٠/١٣١٧.

[ص ٢٠٦]

القزويني، جلال الدين:

٣١ ـ التخليص، نشرة عبد الرحن البرقوقي، ط. القاهرة ١٩٠٤/١٣٢٢، وط. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).

٣٢ ـ شروح التخليص، ط. عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

الكتبي، ابن شاكر:

٣٣ ـ فوات الوفيات، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.

الماوردي، أبو الحسن:

٣٤ ـ أدب الدنيا والدين، [على هامش الكشكول للعاملي]، القاهرة ١٩٢٥.

المرتضى، الشريف:

٣٥ ـ الشافي في الإمامة، ط. حجر [قزوين؟] ١٨٨٤/١٣٠١.

المسعودي، أبو الحسن:

٣٦ ـ مروج الذهب، نشرة الأستاذين De Meynard et De courtelle باريس ١٨٧٣.

المعري، أبو العلاء:

٣٧ ـ رسالة الغفران، ط. إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١، وط. كامل كيلاني، القاهرة ١٩٢٣، ونشرة الدكتورة عائشة عبد الرحمن، القاهرة ١٩٥٠، ونشرة فوزي عطوي، بيروت ١٩٦٨.

اليافعي، عفيف الدين اليماني:

٣٨ ـ روض الرياحين في حكايات الصالحين، ط. القاهرة ٩١٣٤/١٣٥٣.

(ثانياً) المراجع الحديثة:

(أ) العربية:

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

٣٩ ـ الفيلسوف الغزالي، إعادة تقييم لمنحنى تطوره الروحي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٤.

٤٠ ـ تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٢٠٧.

الأمين، محسن:

٤١ ـ أعيان الشيعة، ط ١ دمشق ١٩٣٨/١٣٥٧، وط ٢ بيروت ١٩٦١. البحراني، **علي بن حسن البلادي:**

٤٢ ـ أنوار البدرين في تراجم علماء القطف والاحساء والبحرين، النجف ١٩٦٠/١٣٨٠.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

٤٣ ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥.

بلبع، الدكتور عبد الحكيم:

٤٤ ـ أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٥٩.

التبريزي، عبد الرحيم:

٤٥ ـ حاشية على كتاب المطول، [على هامش المطول، انظر التفتازاني، قبل].

تيمور، أحمد باشا:

٤٦ ـ ضبط الأعلام، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.

الخاقاني، علي:

٤٧ ـ شعراء بغداد، بغداد ١٩٥٧.

الخوانساري، محمد باقر:

٤٨ ـ روضات الجنات، طهران ١٣٠٧/١٨٨٩.

خياطة، سليم:

٤٩ ـ «ابن الراوندي، فذلكة عنه" مجلة المقتطف [القاهرية]، ١٩٣١، ٤/٧٨. وقد نشرت ترجمة فارسية للمقال المذكور تحت عنوان «ابن راوندي، فيلسوف بزركك بارسي»، مجلة أرمغان، طهران ١٩٣١، ١١/١٢.

الرافعي، مصطفى صادق:

٥٠ ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط. القاهرة ١٣٨١/١٩٦١، وط. القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥.

زكريا إبراهيم، الدكتور:

٥١ ـ أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٦٤.

[ص ٢٠٨]

الشيبي، الدكتور كامل مصطفى:

٥٢ ـ ديوان صالح بن عبد القدوس، منشورات دار الثقافة، بيروت [تحت الطبع].

طه حسين، الدكتور، وجماعته:

٥٣ ـ تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٣٦٣/١٩٤٤.

الطيب القنوجي، السيد بن الحسن النجادي:

٥٤ ـ التاج المكلل في جواهر مآثر الطراز الأول، بومبي ١٣٨٣/١٩٦٣.

عائشة عبد الرحمن، الدكتورة:

٥٥ ـ الغفران، القاهرة ١٩٦٨.

العلوجي، عبد الحميد:

٥٦ ـ عطر وحبر، بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧.

القمي، الشيخ عباس:

٥٧ ـ الكنى والألقاب، النجف ١٣٧٦/١٩٥٦.

كراوس، الأستاذ بول:

٥٨ ـ «كتاب الزمرد لابن الراوندي»، مجلة الأديب [البيروتية]، ١٩٤٣، ٢/٩.

الكيلاني، الدكتور إبراهيم:

٥٩ ـ أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٥٧.

كيلاني، كامل:

٦٠ ـ رسالة الغفران للمعري، القاهرة ١٩٢٣

محفوظ الشيخ علي:

٦١ ـ الإبداع في مضار الابتداع، ط. ٤، القاهرة [بلا تاريخ].

محمد باقر بن علي رضا:

٦٢ ـ جامع الشواهد، ط. إيران [؟] ١٨٧١/١٢٨٨.

محيي الدين، الدكتور عبد الرزاق:

٦٣ ـ أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧

مطلوب، الدكتور أحمد:

٦٤ ـ القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٧.

[ص ٢٠٦]

نيبرك، الأستاذ هـ س.:

٦٥ ـ مقدمة كتاب الانتصار للخياط، القاهرة ١٩٢٥

الوردي، الدكتور علي:

٦٦ ـ وعاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤

(ب) الأوروبية:

Al-A'asam, A. A.

Gabrieli, F.:

67. Ibn ar-Riwandi's kitàb fadihat al-Mu'tazilah, ph. **D. Dissertation, Cambridge 1972.**

68. L'opera d'ibn al-Moqaffa'; in R.S.O., xiii.

Horten, Max:

69. Die phiosophischen probleme der spekulativen Theologie im Islam, bonn 1910.

70٠. Die philosophischen systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bomm 1912.

Hautsma, Th.:

71. Zum kitàb al-Fihrist, in: w.Z.K. M., iv

Klein, W. C.:

72. Al-Ibànah, an usul ad-diyanah by al-Ash'ari, New Heven 1940.

Kratschkovsky, Ign:

73. Un document oublié sur les oeubres d'bn ar-Râwandi; in comptes-Rendus de L'Académie des seinenes de I'U R S S,1926.

Kraus, Paul:

74. Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte: das kitab az-zumurrud des ibn ar-Râwandi; in: R. S. O., xiv.

Nicholson, R. A.:

75. Abu al-Ala' al-Ma'arri's the Risalat u-I-Ghufran in: J. R. A. S., 1902.

Schopenhauer:

76. Le monde comme volonté et comme representation; tr. Fr. Burdeau, Alcan, vol. ii.

Ritter, H.:

77. philologika vi, Ibn al-Gauzis Bericht über Ibn ar-Rêwendi; in: Der Islam, xix(*).

(*) جريدة المصادر والمراجع هذه تابعة لبحثنا في «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي» فقط، وليست إحصاء للمصادر والمراجع المستعملة في هوامش وتعليقات هذا المجلد. إن مثل هـذا الإحـصاء التفصيلي للمصادر والمراجع كافة سيظهر في خاتمة المجلد الثاني، إن شاء الله.

مُلحق الكِتابْ

مقالة «ابن الراوندي»

للأستاذ باول كراوس

ترجمها عن الألمانية

الدكتور عبد الرحمن بدوي

في كتابه «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»،

القاهرة ١٩٤٥

«تشير أرقام الصفحات في الزاوية العليا إلى تسلسل صفحات الأصل؛ أما الأرقام في أسفل الصفحات فهي تسلسل صفحات كتابنا هذا».

ابن الراوندي(*)

لباول كرَوْس

الإهداء

إلى هـ هـ شِيدَر

إجلالاً واعترافاً بالجميل

١ ـ مقدمة ٢ ـ النص ٣ ـ شذرات «كتاب الزمرذ» ٤ ـ تأليف الكتاب ٥ ـ تحليل ما فيه ٦ ـ «كتاب الزمرد» ودفاع الكندي ٧ ـ البراهمة في «كتاب الزمرذ» ٨ ـ تأريخ الرد ٩ ـ تحليل الرد ١٠ ـ من حياة ابن الراوندي

ـ ١ ـ

مقدمة

تتجه الدراساتُ الإسلاميةُ في عِناية شديدة إلى بحث القرنين الثالث والرابِع؛ هذين القرنيْن اللذين كان فيها طابعُ الرجل الإسلامي ما يَزال في تطورٍ تتنازعه القوى المتعارضةُ لطبعه بطابَعها الخاص. وإدراكُ هذه الاتجاهات، وتقريرٌ العواملِ الفعالة الخارجية والمقاومات الشديدة التي أثارتها هذه العوامل، كلُّ هذا سيكون الواجبَ الرئيسيَّ للبحث العلمي لزمان طويل.

(*) نشرت هذه المقالة باللغة الألمانية «في مجلة الدراسات الشرقية» Ros، المجلد رقم ١٤ (١٩٣٤) تحت عنوان: Beiträge zur islamischen Ketzer geschichte.

كانت مسألةُ المسائل في القرن الثالث تشكيلَ الإسلام من ناحية الكلام والعقيدة. ولقد أبان نِيبَرْج للمرة الأولى في بحوثه عن القوى الفعالة في حركة المعتزلة عما كان لهاتيك الدوائر التي وقفت مَوقف العداء إزاء العقيدة الإسلامية، من أهمية عظيمة في تكوينها وتشكيلها[1] ومع هذا فلم يبق لدينا إلا قليل من الآثار الكتابية التي فيها حاولَتْ التعبير عن نشاطها وحركاتها. أما أن العصور المتأخرة تركتها في عالم النسيان فذلك بَيْن لإخفاء فيه؛ ومع ذلك فمعظم آثار كفاح المعتزلة وعلى العموم الكفاح الإسلامي الأول قد ضاعت. وكل ما لدينا عنها يرجع إلى كتابات متأخرة ترمي إلى تشويه صورتها الحقيقة. والحالات التي فيها حُفظت الآثار الأصلية نادرة جداً. وهأنذا أقدم فيما يلي أثراً أصلياً من هذا النوع أبقاه القَدَرُ الغريب مجهولاً حتى اليوم ألا وهو «كتاب الزمرذ» لابن الراوندي الملحد[2].

لم يُعْرَف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي، وهو من أشهر ملاحدة القرن الثالث، عن كثب إلا منذ بضع سنين. وكتاب « الانتصار » للخياط[3] الذي اكتشفه وطبعه سنة ١٩٢٥ الأستاذ نيبرج

---

(١) انظر على الخصوص: Dir Kampf zwischen Islam und Manichäi smas, OLZ, 1929, Sp. 425 f. (النزاع بين الإسلام والمانوية)؛ وانظر أيضاً مقدمة نيبرج لكتاب «الانتصار» ص ٤٦ وما يليها؛ كذلك م. جويدى M. Guidi La Lotta tra l,Islam eii Manicheismo (Roma, 1927): (النزاع بين الإسلام والمانوية)؛ هـ. هـ. شيدر H. H Schaeder في Die Antike IV (1920) P 261 f نفس المؤلف في ZDMG, Nf, VII, 1928, P. LXXVII.

(٢) القراءة الصحيحة لهذا الاسم تبعاً للأستاذ هـ رتر H. Ritter: Der Islam, XIX (1930) p> 1 f. اعتماداً على ابن الجوزي هي: «ابن الريوندي». وفي كتاب الانتصار يسمى: «ابن الرندي»، لأنها، في النص الذي أمامنا، دائماً هكذا.

(٣) هـ. س. نيبرج: «كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد»، القاهرة سنة ١٩٢٥.

وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي يكاد يحوي النص الكامل لهذا الكتاب الأخير.

و«فضيحة المعتزلة» هذا كان تحليلاً نقدياً لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواباً عن كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة». ولقد اكتشف هـ. رِتر في كتاب التاريخ لابن الجوزي المسمى باسم «المنتَظَم في التاريخ» مقداراً من المقتطفات من كتاب آخر لابن الراوندي هو كتاب «الدامغ» وهو طعن في القرآن. وقد نشرها مرفقة بترجمة لها[4] وبمعرفتنا لهذه النصوص كسبت الأخبار التي وردت عرضاً في «الفهرست» لابن النديم وابن خلكان والمرتضى وغيرهم معنىً جديداً. وعلى الرغم من هذا كله فإنا لا نعرف إلى الآن إلا الشيء القليل عن حياته وأطوار حياته العقلية، حتى إن تاريخ حياته ووفاته لم يثبتنا قطعاً.

أما الاقتباسات الكثيرة من «الزمرذ» الذي فيه يجاسر ابن الراوندي في سخرية عنيفة على زعزعة ركن الأركان في الإسلام، ألا وهو نظرية النبوة؛ أقول أما هذه الاقتباسات فمحفوظة في «المجالس المؤيدة» للمؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي، داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي. ومؤيد هذا (الذي ظُن منذ زمن بعيد أن كتبه قد ضاعت، ولكن أكثرها وجد منذ زمن قليل في خزانة حسين الهمداني) أحد الظواهر الفذة في أدب الفاطمية. وقد ولد في شيراز وعمل في الأقاليم الإسلامية الشرقية إلى حوالي سنة ٤٣٨؛ ثم رحل بعد هذا إلى مصر حيث أظهر نشاطاً عقلياً وسياسياً كبيراً إلى حوالي سنة ٤٧٠ حين توفي. وهو نفس داعي الدعاة الإسماعيلي الذي حفظ لنا ياقوت مراسلاته

(4) H. Ritter, Philologica, V, in, Der Islam, XIX 1930, P 1.

مع المعري[٥]. ومن بين مؤلفاته العديدة «سيرة» لنفسه هي أقدمُ وأثمنُ ما في الأدب الإسلامي جميعه في هذا الباب؛ وله كذلك ديوان ضخم. أما أهم كتبه «فمجالسه»[٦] وتبلغ ثمانية مجلدات تحتوي على ثمانمائة مجلس أعني محاضرات ألقاها مؤيد في دار العلم بالقاهرة. ومحتوى هذه المجالس متنوع أشد التنوع. ففيها يشرح مسائل العقيدة الإسماعيلية، وفيها يعالج المسائل السياسية والدينية. وفي أحيان كثيرة كان يقرأ على السامعين فصولاً من كتب إسماعيلية قد ضاعت، مضيفاً إليها تعليقات وشروحاً من عنده[٧]. فتارة يذكر نص مراسلاته مع المعري، وأخرى يعرض كتاب داعٍ إسماعيلي، غير مذكور الاسم، فيه ردٌّ على كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي. أما كتاب الداعي فمخطوط بتمامه. وما فيها من اقتباسات كثيرة من كتاب «الزمرذ» يكفي لمعرفة محتوى هذا الكتاب الأخير بدقة كافية. والمخطوطة التي أطلعني عليها صديقي الدكتور حسين الهمداني حديثه جداً ولكنها جيدة نسبياً؛ وما فيها من أخطاء النسخ يمكن إصلاحه بسهولة[٨] والنص التالي في المجلد الخامس من «المجالس المؤيدية» ص ٦٣ ـ ٨٨.

---

(٥) انظر، بعد، الفصل السابع.

(٦) إن شاء القارئ تفاصيل في هذا الموضوع فليرجع إلى مقالة حسين الهمذاني: The History of the Ismaili Dawat and its literature during the last Phase of the Fatimid Empire, JRAS, 1932, pp. 126- 136. وليراجع أيضاً: W. Ivanow, A Guide Ismili Literature (London 1933) p. 48, hr. 154.

(٧) انظر أيضاً، بعد، الفصل الثامن.

(٨) واجب علي أن أشكر الأستاذ الدكتور عبد العليم على مقدار كبير من تصحيحات النص.

- ٢ -

النص

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية[١]

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد الله المانّ على ذوي الاسترشاد، من أهل الرشاد، الآحاد والأفراد، الذين أورثهم الكتاب. إذ اصطفاهم من العباد، وجعلهم مطفئين بنور توحيدة نارَ الإلحاد. وصلى الله على خير من مشى فوق الأرض المهاد، ونشأ تحت السبع الشداد، محمد أمجد الأمجاد؛ وعلى وصيَّه عليّ الرفيع العماد، الطويل النجاد، صفوة الركّع والسجّاد؛ وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت منذر، ولكل قوم هاد.

معشر المؤمنين! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين، ومن خشية ربهم مشفقين [٢]. إنه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في ردّ النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر، إبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرأه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه.

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الناجي من استدلّ عليه بأنبيائه عليهم السلام فهم له * مسلمون. المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ ص ٤
الملحدون عنهم عمون، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل

---

(١) العناوين مكتوبة في المخطوطة بالحبر الأحمر؛ وفي أحيان كثيرة كان يغفلها الناسخ.

(٢) سورة ٢٣: ٥٧.

ولو كره المجرمون. وصلى الله على من خُتمت نبوتهم[١] به خاصة وعليهم عامة، وعلى التابعين لهم بإحسان، الذين لهم ذرية إيمان.

أما بعد، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي وسماها «الزمرذة»[٢] ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات، وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها[٣] في نفيها، فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحنه).

< قال ابن الراوندي >[٤]: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن
كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح و الإطلاق والخطر فحينئذ يسقط ص ٦٥
عنا الإقرار بنبوته». هذا نص كلامه.

الجواب وبالله التوفيق: أما قوله: ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، فنقول: إنه قَطْعٌ على قول لم يحرّره. وذلك أن العقل كامن في الصورة البشرية كمون[٥] النار في الزناد، فلو بقي ما بقي في مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة في

(١) نبوتهم: في الأصل، بنبوتهم.

(٢) الزمرذة: في الأصل الزمردة.

(٣) نافوها: في الأصل، نافروها.

(٤) قال ابن الراوندي: غير موجود بالأصل.

(٥) كمون: في الأصل، كون.

الحجر والحديد لا يُستنفع بها ولا يُحظى بطائل من خيرها ما عدمت القادح. والذي يقع من الفعل المكهن في الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم، فهم أولى بأن[1] يسمَّوا عقلاء، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من حد القوة <إلى الفعل>[2]، وهم نعم الله سبحانه على خلقه والذين بهم يصل العبد إلى معرفة ربه. فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً.

وسوى[3] هذا فيقال للمدّعى إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً، ويقيم[4] لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور مناراً: معلوم أن صورتك الجسمية مخلوقة مهيأة للنطق، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء المصوّتة في صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق موضع، وتخليص ص ٦٦
الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبّله باللهاة والعبارة عنه باللسان وتفصيله بالشفتين وتصيير الأسنان[5] عوفاً عليه. فيا من أزيحت علته في هذه الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً، وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنياً؟ فإذا لم تنهض للكلام الذي هو أقرب متناولاً إلا بمُنهِض، وذلك المنهض هو النبي صلى الله عليه وآله الذي تنكره وتجحد نبوته وتقول إن في عقلك ما يُغني عنه؟

وكلام آخر: معلوم أن في البصر[6] صنع الله سبحانه في ظاهر الصورة يبصر به الإنسان مبصرَات الدنيا، والعقل صنعه سبحانه في باطنها

---

(١) بأن: في الأصل، أن.

(٢) إلى الفعل: سقط في الأصل.

(٣) وسوى: سوا.

(٤) ويقيم: أو يقيم.

(٥) الأسنان: الإنسان.

(٦) في البصر: أيجب حذف «في»؟.

يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قمر أو نار، وإذا عدم الحال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان في غاية الصحة والقوة. فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للمعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم والنار، فإلا لم
ص ٦٧ يجد* نفوذاً في أقطار سموات المعلومات، وإن كان العقل في غاية الصحة والقوة. فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ[1] له في أقطار السموات والأرض هو النبي صلى الله عليه وآله أنت له منكر وبه جاحد.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس. جعلكم الله من التابعين للأدلة، كما جعلكم نخبة أهل الملة، والحمد لله الذي هدانا لقصد السبيل، وعصمنا من الضلال والتضليل، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين، محمد الشافع في أمته يوم الدين؛ وصنوه ابن عم الرسول، وزوج البتول، علي بن أبي طالب صاحب التأويل؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار الرفيعي[2] الأقدار، واعراف الله بين الجنة والنار، وسلم تسليماً، حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي هدانا بمحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراطَ المستقيم، وأتاه سبعاً من المثاني والقرآن العظيم، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم، وأيده بوصي جعله لأمثال شرعه الترجمان، يتوجه
ص ٦٨ نحوه معنى القول من الرحمن، الرحيم ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ *، خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ

---

(١) المنفذ: المنقذ.

(٢) الرفيعي: الرفيع.

عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ علي بن أبي طالب الذي هو أعطاف المنبر إذا أطلق من فوقه اللسان، وزلزل منكب الميدان، إذا غشى الميدان، صلى الله عليهما، وعلى الأئمة من ذريتهما، الذين رفع الله لهم المكان، وأتاهم بوارثة جدهم العز والسلطان.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من إذا استعان به أعان، وزادكم بصيرة بنور الإيمان، قد أتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذي عظم شأنه، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه، بشيراً بين يدي شهر رمضان، الذي هو شهر الله سبحانه، فطهروا أجسامكم في هذه الأشهر المباركة من دون المعاصي، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصي، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة، إلا وقد طرزت أكمامها من طاعتكم طاعة.

وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندي في إبطال النبوات وتعطيل الرسالات، ووُعِدتم بسوق باقية إليكم ونشر الفائدة عليكم، تهذيباً لنفوسكم وإصلاحاً لأديانكم، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين والحاد ص ٦٩
الملحدين، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله تعالى الباطنة والظاهرة، يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

قال المجيب: معلوم أن الناس متفاوتون في عقولهم تفاوتاً عظيماً، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالاً في قربهم من سكة العقل، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً، وقوم خاص، وقوم علماء وأخيار؛ فلا يزال الشيء يُخَلَّص ويَنْسَبِك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تنكرهم أيها الجاحد وتَجحد مقاماتِهم؛ فهم يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء، ويؤثرون فيهم

تأثير الجمر في الفحم الأسود المظلم بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده. وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج الصواب دون من طَبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة.

وأما قوله: أن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة وغسل الجنابة ورمي الحجارة والطواف حول بيت[1] لا يسمع ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران، وهذا كله مما لا يقتضيه عقل فما الفرق بين
ص ٧٠ الصفا والمروة إلا كالفرق* بين أبي قبيس وحرى، وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت، وقوله بعد ذلك إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً.

فنقول وبالله التوفيق: إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالدين ينشآن أولادهما النشاة الأولى. فنعتبر[2] أحوال الوالدين وأفعالهما بمواليدهما وتحمل قضية الرسول عليه السلام <عليهما> ونزن بميزانهما[3]. وقد وجدنا الوالدين موضوعهما قطع الأولاد عن العادة البهيمية، وكسبها[4] الأخلاق الإنسانية، استخلاصاً للنطق منها وهو ما يقع الفرقان به بين البهائم وبينها[5]، وإفادة للحياء وحسن الشمائل التي لا قِبَلَ للبهائم بمثلها؛ ولو أنهم كفّوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر والغنم. نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين ينشأونهم النشأة الثانية للدار <الآخرة>[6] مسلك الآباء والأمهات بأولادهم

(١) بيت: البيت.
(٢) أولادهما: أولادها. فنعتبر: فنعتبر.
(٣) ونحمل: وتحمل. عليهما: سقط في الأصل. ونزن: وتزن. بميزانهما: بميزانها.
(٤) وكسبها: وكسبهما. منها: منهما.
(٥) بينها: بينهما.
(٦) الآخرة: سقط في الأصل.

فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلّمونهم الأخلاق الملكوتية و<لما>[١] كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبلة ويقوم بصلاة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه؛ أوجب الرسول صلع * ذلك كله خرقاً ص ٧١
للعادات[٢] الطبيعية وتمييزاً للصورَ البشرية: بأن تقوم في كل يوم وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من رحمة ربها؛ وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها خرقاً للعادات البهيمية؛ وأوجب أن تصوم شهراً عبادة لربها خرقاً للعادات البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها؛ وأوجب حج بيت الله الحرام، ومثل ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسعي والوقوف بعرفات وغير ذلك أرضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون في العلم خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال.

وفيما أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكِّماً لعقله. وسنورد عليكم ما بقي من السؤال والجواب فيما يلي هذا[٣] المجلس بمشيئة الله وعونه.

جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم، ويمشي بالاستدلال بأدلة دينية سوياً على صراط مستقيم. والحمد لله الذي سما عن مسمى الأوهام، وعلا عن معراج الأفكار إليه والأفهام. وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن الختام، محمد خير الأنام وعلى وصية القرم * الهمام علي بن أبي طالب ص ٧٢
ضراب الهام. وكشاف الكرب العظام، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين

---

(١) لما: سقط في الأصل.

(٢) للعادات: للعبادات.

(٣) هذا: من.

افترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والإكرام وسلم تسليماً؛ حسبنا الله ونعم الوكيل.

< المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية[١] >

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مبدع ذي العرش المجيد الذي خرس اللسان عنه في تجريد التوحيد، إذ كان أجلّ ما ينعت به من نعوت العبيد. وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد، محمد صاحب المقام المحمود وعلى صنوه العميد، وباعه المديد، وبأسه الشديد علي بن أبي طالب صفوة العُلَى المجيد؛ وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد، الأمجاد الأجاويد.

< معشر المؤمنين >[٢] جعلكم الله ممن وفقهم للقول السديد والفعل الرشيد. قد سمعتم ما قرئ عليكم من أسئلة[٣] الملحد وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين، وينظم شمل أبناء الدين، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين؛ ونحن نتلو عليكم ما بقي من السؤال والجواب مما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب.

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوهها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف* لدقته وإن أُورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

فالجواب عن ذلك: أن المحقّين لا يستصحوّن النبوات إلا من المعجزات العلمية دون < تسبيح >[٤] الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طَلَبَةُ[٥] من قصُر باع علمهِ وفهمِه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال

---

(١) غير موجود بالأصل.

(٢) معشر المؤمنين: غير موجود بالأصل.

(٣) أسئلة: أسولة.

(٤) تسبيح: سقط في الأصل.

(٥) طلبة: طلبته. مشفوعة؟

سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام: ﴿ بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ﴾ فهذا هو النص الجلي الذي كان ينتقل خبره[1] من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذي كان التقى[2] بأبي طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام، ومحمد صلى الله عليه وآله في صحبته فقال له: إن ابن أخيك هذا هو النبي الذي بشر به المسيحُ عليه السلام؛ فاحذر[3] عليه من اليهود أن يغتالوه. فلما ظهر النبي صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسي من فارس مسلماً له ومؤمناً به من دون معجزة أقامها؛ وآمنت به خديجة بنت خويلد وعلي بن أبي طالب وأبو بكر بن قحافة، ولما أظهر يومئذ معجزاً؛ وهذه عمدة النبوات وقانونها. وأما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراهما فلا ينكره العقول. فأما من كانت نفسه ص ٧٤
أشرف النفوس فجسمه بمجاورة* نفسه أشرف الأجسام، ومن كان في نفسه وجسمه بهذا الكمال في الشرف لم يكن مستحيلاً أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا قِبَلَ للبشر بمثله.

وأما قوله في القرآن: إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة. ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال: وهَبْ أنا باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين[4] لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟

فالجواب عن ذلك: أن الكلام ألفاظ مقدَّرة على معان ملائمة لها، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه.. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها

---

(١) خبره: خيره.

(٢) التقى: التقا.

(٣) فاحذر: فاحذره.

(٤) الذين: الذي.

أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوِزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز[١] منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه <عنه>[٢] بالحكمة، فلم يذكره في موضع من
ص ٧٥ الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت أيها الخصم بالإقرار* بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء؟ فنقول: إن في معناه المكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز، فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها، فأين موقعها من الإعجاز.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجرى من الدين على أحسن منهاجه وأيسره[٣]، والحمد لله الذي علا عن أن يكون موهوماً، وسما عن أن يكون معلوماً أو موسوماً. وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه في سماء الدين سراجاً وقمراً منيراً، محمد الشفيع لأمته يوم يجد كل امرئ كتاب عمله منشوراً. وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، علي بن أبي طالب

---

(١) الامتياز: لعله الانقياد [لعله: الامتيار].

(٢) عنه: سقط في الأصل؛ قارن س ٧.

(٣) أيسره: يسره.

خارق الصفوف في يوم صفينه. وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين الأخيار، *أعراف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً. حسبنا الله تعالى ونعم الوكيل. ص ٧٦

<المجلس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية[١]>

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي أطلع بالأئمة من آل محمد صلى الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوماً جعلهم لشياطين الملاحدة والزنادقة رجوماً. فلا يغلب قدر الله تعالى في اصطفائهم غالب. فإن طلب إدراك شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب. ﴿لا يَسَّمَّعُونَ[٢] إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ دُحُورًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[٣] وصلى الله على أبهر الأنبياء برهاناً وأظهرهم شأناً، وأرفعهم عند الله مكاناً، محمد الذي أنزل عليه قرآن؛ وعلى وصيه سيف التنزيل، ولسان التأويل، علي بن أبي طالب صنو الرسول، وكفؤ البتول؛ وعلى الأئمة من ذريته أعلام الشريعة، وشفعاء الشيعة، الذين اختصهم الله في الإمامة بالدرجات الرفيعة.

معشر المؤمنين! جعلكم الله للحق نبعاً، كما أبانكم عن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً. قد سمعتم ما ألقي إليكم من كلام الملحد والجواب عنه ص ٧٧
ما ينفي الشبَه، ويزيلَ العمى والعمه؛ ووعدتم بسوق ما بقي <من>[٤] ذلك إليكم، وإفاضة الفائدة عليكم. قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على

---

(١) غير موجود بالأصل.

(٢) يسمعون: يستمعون.

(٣) سورة ٣٧: ٨ ـ ١٠.

(٤) من: سقط في الأصل.

آيـة المباهلـة[١] وأسـبابها ومعنـى قولـه سـبحانه: ﴿ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[٢] وما يجري هذا المجرى من الآيات <التي> ذكرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها. فان قال خصمه: إن معانيها غير ما تضمنته شروط حسابك بطلَ الرد كله وضاع تعبه وكمثل ذلك حُكم رده على قوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ [٣]مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ﴾[٤] الآيـة وما يعلقه[٥] بقولـه ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ [٦]﴾ بـأن ذلـك رجمـاً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه. فمن حرص الخصم على الـرد سـاق تأويـل[٧] المقامات في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر.

وأما قوله في رد المعجزات التي من جملتها حديث الميضأة وشـاة أمّ معبَد وحديث سُراقة[٨] وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة؛ وما قاله في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجـه ملـتين عظيمـتين متساويتين اتّفقـا علـى صـحة قتـل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما. وإن كـان سـائغاً أن يُبطـل ذلـك الجمهـور العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى الإفك والـزور كـان رد الـشرذمة القليلـة مـن ص ٧٨ نَقَلة[٩] هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قنّنه في المباهتة والمكابرة.

فـالجواب عـن ذلـك: أننـا كنـا سـقنا إلى القـول في شـأن هـذه الأمـور

---

(١) سورة ٣: ٦١.

(٢) سورة ٢: ٩٤؛ ٦٢: ٦.

(٣) تتلو: تتلوه.

(٤) سورة ٢٩: ٤٨.

(٥) يعلقه: تعلقه. بأن: فإن.

(٦) سورة ٤٨: ٢٧.

(٧) المقامات: المغامات.

(٨) معبد: معيد. سراقة: سواقة.

(٩) نقلة: ناقلة؛ قارن ص ٩٠ س ٩.

وكونها مستغنىً عنها عند خواص الناس، وأن سلمان الفارسي رحمة الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون أن طالبه بمعجزة، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلي بن أبي طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها، وقد غنينا عن الارتكاض في تتبع كلامه في ذلك بابا <بابا> وإجابته عنه. فقد أجبناه جملة واحدة.

فأما قوله: إنه دفع في وجه أمتين عظيمتين اتّفقا، على تضادّهما، في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذّبهما على كثرة العدد ووفور السواد، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذاً على منهاجه وبناء على أساسه فالجواب عن ذلك قول القائل:

فكم من عائب[1] قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم[2]

موضوع كلام المتكلم في كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل* ص ٧٩
الطعام في مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصورة البشرية، قال القائل أو لم يقل. وفي مضمار[3] قول القائل إنه كان إلهاً نَفْيُ الموت والقتل عنه، قال القائل أو[4] لم يقل. وقوله سبحانه: ﴿قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ﴾ إخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حي مرزوق يوافق ذلك قوله في موضع: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا

---

(١) عائب: غائب.

(٢) هذا البيت للمتنبي، انظر ديوانه طبع ديترتسى (برلين سنة ١٨٦١) ص ٣٣٩:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
ولكن تأخذ الآذان منه على قدر القرائح والعلوم

(٣) مضمار: مضماره.

(٤) أو: أم.

﴿بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ[1]﴾. وهو كما قدمناه ذكره إخبار عن حقيقة حالهم دون مجازها، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حي وإن كان ميتاً، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً. وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزه عن الشُبَه دينه. وأخلص في يقينه. والحمد لله الذي احتجب عن درك الأوهام، وقدرته في مصنوعاته خافقة الأعلام. وصلى الله على رسوله خير الأنام، محمد الآتي بدين الإسلام، الداعي إلى دار السلام؛ وعلى وصية الصوام القوام، علي بن أبي طالب أسد الضرغام؛ وعلى الأئمة من دينه الكرام، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام؛ وسلم تسليماً حسبنا الله ونعم الوكيل. ص ٨٠

المجلس الحادي والعشرون من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله خالق الإنسان وفاتق اللسان، منه بالبيان. فبجسمه مشقوق من طينة الأنعام، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام فإن صبا إلى الأعلى، لحق بالأعلى؛ وإن آثر الحياة الدنيا، لحق بالسفلى. يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ[2]﴾ وصلى الله على أشرف ذوي الإحساس حساً وأجلّ ذوي النفوس نفساً، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً؛ وعلى قمره المنير، وصي دينه والوزير، علي بن أبي طالب المفروضة طاعته في يوم الغدير. وعلى الأئمة من ذريته السادة

(١) سورة ٣: ١٦٩.

(٢) سورة ٩٥: ٤، ٥.

القادة. الشهداء على الناس من قِبل عالم الغيب والشهادة.

معشر المؤمنين! حياكم الله من فضله بالزيادة، وختم أعمالكم بالسعادة؛ قد سمعتم ما قُرِئَ عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه ﴿بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ [1] ﴿وتجعل كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ [2]﴾. وأنتم تسمعون باقي أسئلته[3] وأجوبتها.

قال الملحد: إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة ص ٨١
عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين، فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً. وقال بعد ذلك: أين[4] كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً؛ وما باله لم ينصروه في ذلك المقام؟!!

فالجواب عن ذلك: إن الكلام خاص وعام، وإن العوام الذين لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خوطبوا على جوهر الملائكة وتعرّيهم من الطين وتجرّدهم عن الأشخاص تخبلوا وتزلزلوا[5]؛ وإذا كان النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومندوباً[6] لسياستهم فلا بد له من أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسبما تسعه قوة قبولهم واحتمالهم، يدرجهم قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق. وهذا من جلالة النبوة والنبي صلى الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بمصيبه. وقد وضعهم[7] الملحد من حيث أراد أن يضعهم لِيَجْعَل الله كلمة الذين

---

(١) سورة ١٠٥: ٤.

(٢) قارن سورة ١٠٥: ٣.

(٣) أسئلته: أسولته.

(٤) أين: لئن.

(٥) تخبلوا: تخيلوا.

(٦) مندوباً: مندر به.

(٧) وصفهم: وضعهم.

كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا. وفي ذلك أعني في[1] حديث الملائكة من أسرار الحكمة، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسراء السرايا للمقاتلة، وإنما هذه رموز.

وأما قوله في إخبار النبي (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس إنه مَخْرَق بذلك لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ومشاهدته له والعود من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس. وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين. ص ٨٢

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: أن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرنا إلى ما لا نهاية له فليس للخلق أول. فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم. وشبّه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك كان في الناس أمكن وجوداً. فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوَزّ وتعلق الطفل المرضع بالثدي مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكلِّم أو مفهم؛ وهذا غلط كبير.

وأما قوله لمن يقول بالنبوات: خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة. فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أيضاً بإلهام، وإن قلتم بتوقيف فليس في العقل توقيف. فالجواب عن ذلك: أن جسد الإنسان * أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية. غير أنه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله. وهذا أمر مشهور. وكذلك مثابة الرسول صلى الله عليه وعلى آله في الناس، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد ص ٨٣

(١) في: من.

كله التي هي أميرة ورئيسة وبيت حيوته[1] ومستمدّها من معدنها ومفرقها فيه وفي أعضائه وأعضاله.

وأما قوله في النجوم: إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك. فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصري القدرة عن الكلام[2] فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبي الذي يخبر عن السماء.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن نزّهه عن الشك والشرك، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك. والحمد لله الذي نزل بالحق قرآنه، ووضع للقسط ميزانه، وصلى الله على رسوله الذي شيد في الرسالة بنيانه، محمد الذي رفع فوق مكان الأنبياء مكانه؛ وعلى وصيه الذي وفاه بنفسه في الكربات وصانه، علي بن أبي طالب الذي * آتاه الله من لدنه سلطانه، ص ٨٤
وجعله بين الحق والباطل فرقانه؛ وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه، أئمة يلي كل منهم في زمانه زمانه، وسلم تسليماً. حسبنا الله ونعم الوكيل.

المجلس الثاني والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار، والتأليف بين الأطهار والأقذار، والمتقين والفجار، لعله أوجب تكوُّنها في هذا المضمار، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدي والإبصار، المستمدون من مشكاة الأنوار. وصلى الله على أرفعهم قدراً في الأقدار، محمد المصطفى المختار، المبعوث بالإعذار والإنذار، وعلى وصيه علي

---

(١) حيوته: حيوتها.

(٢) القدرة عن الكلام: الكلام عن القدرة.

الكَرَّار، قسيم الجنة والنار؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار، ذوي المحد المتعالي المنار.

معشر المؤمنين! جعلكم الله من المقتفين منهم للآثار، والمتلقين لأوامرهم بالائتمار. وورد في الأخبار: أن الغول خلق يغتال الناس ويهلكهم ويرمي في الأجراف والآبار، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان. وجاء في الخبر بتصديق
ص ٨٥ ذلك: لا تغول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان. وقالوا إن سبب * ذلك أن تظهر في صورة المرأة الحسناء، وتعترض للأعزاب فتحركهم الشهوة فيتبعونها فتنكب بهم عن الطريق الجادة إلى المجاهل حتى ترميهم في البئر أو الجرف. ويؤثر عن النبي صلى الله عليه وآله: إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا[1] إلى الطريق وهذه كلها أمثال مضروبة؛ والمعنِيُّ فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يغتالون الناس بصدهم عن سواء <السبيل>[2] ورميهم في أطباق جهنم والمعنى في القول أن كثرة[3] سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم، فهو ذو صبوة وحداثة في دينه، وأما تمثله بالمرأة الحسناء فإنه عني به أنه تمثل له بصورة[4] الدنيا التي تتشبه بالمرأة الحسناء والأعزاب طالبوها ومشتهون لها. ويقال <في>[5] الخبر: إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا في صورة امرأة حسناء ذات حلل وحلي وجمال، فقال لها: ما أنت؟ قالت أنا الدنيا. قال: وما هذه الخرق؟ قالت: هي زخارفي أُغر بها أزواجي وخطابي. قال لها: انظري هل أنا من أزواجك أو خُطَّابك. فقالت: لا، ولكنه

---

(١) تهتدوا: تهدوا (قارن س ٦ ص ٩٧).

(٢) السبيل: سقط من الأصل (قارن س ٨ ص ٩٧).

(٣) كثرة: كثر (قارن س ٥ ص ٩٦).

(٤) بصورة: صورة.

(٥) في: سقط في الأصل.

لا بد لك من نظرة إليّ. قال المسيح ع م: قد طلقتك ثلاثاً، قال أهل التفسير: عنت
بقولها لابد لك من نظرة * وشرابك وثيابك كله مني. وكمثل ذلك قول أمير ص ٨٦
المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه: يا دنيا طلقتك ثلاثاً. أوردنا ذلك[1]
أنه كله تأكيد لقولنا: لا تغول الغيلان غير الأعزاب والصبيان. وأما قول رسول الله
صلى الله عليه وآله: إذا تغوّلتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق، فالمعنى فيه
أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن
سواء السبيل فأذنوا بالصلاة، يعني عودوا إلى فناء الدعوة التي هي دعوة الحق
والمؤذنين الذين هم الدعاة إلى الله بإذنه والعلماء والربانيين، تهتدوا إلى الطريق
وترشُدوا وتعصموا من كيد الشيطان.

وكان أُورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندي والجواب عنه ما بقيت منه
بقية يسيرة ووُعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم.

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء: إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر
الرسول أن يُعلمهم صوت العيدان؛ وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفّت
وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب؟!

فالجواب عن ذلك أن الغرض في هذا القول الشناعة القبيحة وإلا
فالشيء موضوع * على أصل قوي. قال بعض الحكماء: لا يصح أن يحصل ص ٨٧
عندنا شيء ولما يكن أصله موجوداً[2] في الخلقة. فإنه لما كان للحركات
أصوات وجب أن تكون[3] حركات الأفلاك التي هي أصل الحركات أطيب
الأشياء أصواتاً فإن الأغاني استحسنت منها، وقُدرت على هيئتها بالحكمة

(١) أوردنا ذلك الخ: النص غير واضح؛ ولعله يجب أن يقرأ «لأنه» بدلاً من «أنه».
(٢) موجوداً: موجود.
(٣) تكون: يكون.

المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين!؟

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة»[1] وهي خزفة مكسورة حسبما فتح الله تعالى لنا فيه، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندي الذي عمل الرسالة مصيبته بعقله أعظم من مصيبته بدينه، فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص، ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق وتحصين دمائهم وأموالهم ومنع قويهم[2] عن ضعيفهم ما يمنع عن تنقُّصهم وثلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة، بل المحصول منه إحداد شفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزي إليها ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره • وسره في شيء ص ٨٨
يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزى واللعن، لخاسر الصفقة ظاهر الشقوة: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم[3] بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[4]

جعلكم الله من الملحدين براء، ولأوليائه أولياء. والحمد لله الذي سمك للدين سماء وشيد له بناء. وصلى الله على من حل في النبوة قرارة الشرف، وتبوّأ من المجد في أمنع الكنف: محمد الآتي بمعانٍ مؤتلفة في قول مختلف؛ وعلى وصيه الذي عنده علم الكتاب وفصل الخطاب: علي بن أبي طالب أسد يوم الطعان والضراب؛ وعلى الأئمة من ذريته كهف الوليّ، وعصرْ النجيّ، والنجوم المُهتدى بها في ظلمات البحر اللجيّ؛ وسلم تسليماً. حسبنا الله ونعم الوكيل.

(١) بالزمرذة: بالزمردة.

(٢) قويهم: قوتهم.

(٣) ننبئكم: أنبئكم.

(٤) سورة ١٨: ١٠٣ ـ ١٠٤.

٤ ـ شذرات كتاب «الزمرذ»

لا يبدو مؤلف المجالس في النص السابق إلا قليلاً. إذ ليس له إلا الديباجة والخاتمة في كل مجلس. وهما يحتويان على حمد الله والصلاة على النبي والإشادة بعلي وأئمة الفاطمية الذين يعنيهم وعظ مؤيد إلا أن ديباجة المجلس الأخير (رقم ٤٢٢) طويلة مفصلة فيها يشبه الملاحدة والزنادقة، ومن بينهم ابن الراوندي، بالغيلان التي تغتال الناس وتضلهم سواء السبيل. ولكي يحذر سامعيه منهم ويُبَيِّن لهم كيف يتقي المرء حججهم يقرأ مؤيد عليهم كتاب الداعي.

وهذا الكتاب يشغل الجزء الأكبر من المجالس رقم ٤١٧ إلى ٤٢٢. وما يردُّ به فيه على أقوال ابن الراوندي أعظم بكثير مما اقتبسه من كتابه. وهأنذا أورد قطعاً مختارة من كتاب الداعي: فمن رقم ٣ إلى رقم ١٨ اقتباسات مباشرة من كتاب «الزمرذ»؛ أما رقم ١٠ فهي أقوال للداعي على مواضع من الكتاب لا تقتبس بنصها؛ بينما رقم ١ ديباجة مؤيد، ورقم ٢ مقدمة الداعي، ورقم ١٩ نظرة عامة للداعي على ابن الراوندي وكتابه. ونختم ذلك باقتباسات أخرى من كتاب «الزمرذ» مأخوذة من مؤلفين آخرين، خصوصاً الخياط وابن الجوزي.

ـ ١ ـ

معشر المؤمنين[1]: جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين؛ وَمِن خَشيةِ

---

(١) بهذا يخاطب السامعين، في كل المجالس؛ وكذلك في المجالس المستنصرية المعاصرة لهاتيك والتي تنسبها التقاليد الإسماعيلية إلى بدر الجمالي (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الأول ص ٥٨٢ وما يليها).

وانظر كذلك: H. F. Hamdani, Some unknown Ismaîli Authors and their works, « JRAS, 1933, p. 377= W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (London, 1933), p. 50. Nr وانظر أيضاً

رَبِّهِمْ مُشفِقِين(1) إنه وقع إلى أحد دعاتنا تصنيف صنفه ابن الراوندي عن ألسنة البراهمة في رد النبوات، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه، ورد الرسالات. فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر(2)، وإبطالاً لما أتى به من صريح الكفر. ونحن نقرؤه عليكم، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه (ص ٧٩، س ١١ وما يليه).

ـ ٢ ـ

[قال الداعي]: إنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندي، وسماها «الزمردة»(3)، ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات. وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها، وحججاً يحتج بها نافوها في نفيها.فوقع الغِنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين(4)، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين سبحانه. (٨٠ ، س ٣٠ وما يليه).

ـ ٣ ـ

قال ابن الراوندي: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند

---

(١) سورة ٢٣: ٥٧.

(٢) انظر: Dozy, Suppl. II, p. 360.

(٣) يكاد في جميع الكتب أن يسمى باسم كتاب «الزمرذ» (وفي «المنتظم» لابن الجوزي: زمرد)؛ أما هنا في الشذرة رقم ١٩ فيسمى: كتاب الزمرذة (وفي المخطوطة الزمردة). وكذلك في «معاهد التنصيص» (انظر نيبرج، «كتاب الانتصار»، المقدمة ص ٢٧)؛ أما أنا فقد التزمت التسمية: كتاب الزمرذ.

(٤) انظر مستهل الفصل التاسع.

خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه[1]، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته، وإجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته». (ص ٨٠، س ٨ وما يليه).

- ٤ -

[قال الداعي]: وسوى هذا فيقال للمدّعي، «إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطاراً، ويقيم لنفسه من المجد بمعرفته مغيبات الأمور مناراً[2]» (ص ٨١ س ٧ وما يليه).

- ٥ -

وأما قوله (ابن الراوندي): «إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة، وغسل الجنابة، ورمي الحجارة[3]، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر، والعدو بين حجرين[4] لا ينفعان ولا يضران[5]: وهذا كله مما لا يقتضيه عقل: فما الفرق بين الصفا والمروة[6] إلا كالفرق بين أبي قبيس وحرى[7]، وما الطواف على البيت إلا كالطواف

(١) انظر بعد ص ١١٤ تعليق ١.

(٢) انظر بعد ص ١١٧.

(٣) في الحج.

(٤) الركن والمقام.

(٥) انظر الفصل رقم ٦.

(٦) الصفا والمروة جبلان صغيران بمكة بينهما يكون «السعي».

(٧) جبلان بمكة يتعبان دوراً مهما في السيرة (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذين اللفظين)؛ وهنا بمعنى جبلين من جبال بلاد العرب أياً كانا. وفي المخطوطة « حري التي يقول عنها ياقوت لعلها بجانب حراء «معجم البلدان»، طبع فستنفلد جـ ٢ ص ٢٢٨).

على غيره من البيوت[1]». (ص ٨٤ س ٥ وما يليه).

ـ ٦ ـ

وقال (ابن الراوندي) بعد ذلك: «إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته[2]، فَلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً؟» (ص ٨٤، س ٩ وما يليه).

ـ ٧ ـ

قال الملحد في شأن المعجزات والدفع في وجوهها: «إن المخاريق شتى. وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته، ويدق عن المعارف لدقته، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة[3] قليلة يجوز عليها المواطأة

---

(١) وهناك ملحد آخر هو الثغوري (انظر الفصل التاسع في نهايته) يذكر الأبيات الآتية التي تعبر عن ازدراء مناسك الحج، (ولعلها لأبي العلاء):

عَجِبْتِ لكِسرَى وأتبَاعِه ... وغَسْلِ الوُجوه ببول البقر
وقيصرَ لما سَوَى ساجداً ... لِمَا صنعته أكفُّ البَشرْ
وعُجْب اليهود برَب يُسـ ... ـرُّ بسفْك الدمَاء وَشَم القَتر
وقوم أتوْا مِن أقاصِي البلا ... دَ لِحلقِ الرءوسِ ولثمِ الحجَر

وبمعنى مختلف عن ذلك كل الاختلاف قال الحلاج (معتمداً على روايات قديمة) إن المرء يستطيع أن يستعيض عن مناسك الحج بشعائر رمزية في أي مكان كان (انظر: L. Massignon, La Passion d,al- Hosayn ibn Mansour al- Hallaj, I, p. 272 ff.) وقد حكم قضاته على هذا الرأي بأنه زندقة (idid., p. 279). وقد سمى ابن سبعين الفيلسوف المتصوف الأندلسي المسلمين الذين يتشددون في الطواف حول الكعبة باسم: حُمرُ المدار (أي الحمير الذين يدورون في الساقية)؛ انظر ابن قيم الجوزية، كتاب «مدارج السالكين» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣١) ص ١٤٣ (أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون). وفيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندي بنفس المعنى انظر الفصل السادس.

(٢) انظر بعد ص ١١٦ تعليق ٢.

(٣) انظر بعد ص ١١٩ تعليق ٤.

في الكذب». (ص ٨٦، س ١٤ وما يليه)[1].

- ٨ -

[قال الداعي]: وأما (معجزة) تسبيح الحصى[2] وكلام الذئب[3] وما يجري مجراهما فلا ينكره العقول. (ص ٨٧، س ٩ وما يليه).

- ٩ -

وأما قوله في القرآن: «إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهَبْ أن باع فصاحته طالت على الغرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم[4]..؟!» (٨٧ س ١٤ وما يليه).

- ١٠ -

قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة (سورة ٣: ٦١) وأسبابها، ومعنى قوله سبحانه: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾

(١) انظر بعد ص ١١٩ وما يليها.

(٢) قارن مثلاً: علي بن ربَّن الطبري، كتاب «الدين والدولة» (طبعة أ. منجانا القاهرة سنة ١٩٢٣) ص ٣١؛ البغدادي، «الفرق بين الفرق» ص ١١٤، ص ٣٣٤.

(٣) انظر كذلك ص ٨٦ س ١٨؛ كذلك شذرة رقم ١١. ونحن هنا بصدد ما ذكره أهبان بن أوس الأسلمي (وعلى رواية أخرى: أهبان بن الأكوع) من أنه لقي ذئباً أثناء الصيد يخبره بظهور النبي. ولذلك سمي باسم: مكلم الذئب. انظر «طبقات» ابن سينا (طبعة ليدن سنة ١٩٠٨)، جـ٤، ٢، ص ٤١ (وهناك أيضاً أخبار معجزات أخرى تتعلق بحيوانات تنطق)؛ كذلك، نفس الكتاب جـ ١، ١، ص ١١٤؛ علي بن ربَّن الطبري، «الدين والدولة» ص ٣٢؛ عبد المسيح الكندي «الرسالة» ص ٦٤ (انظر الفصل السادس هنا)؛ ت. أندريه، «شخصية محمد» ص ٥١.

(٤) طعن في إعجاز القرآن؛ انظر بعد ص ١٣١ والفصل الخامس.

(٢: ٩٤؛ ٦٢: ٦)، وما يجري هذا المجرى من الآيات التي ذكَرها: إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه، كان له الطريق للرد عليها، والدفع في وجهها. فإن قال خصمه: إن معانيها غير[١] ما تضمنته شروط حسابك[٢]، بطل الرد كله وضاع تعبه. وكمثل ذلك حُكم رده على قوله: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُواْ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ﴾ الآية (٢٩: ٤٨)، وما يعلقه بقوله: لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله (٤٨: ٢٧)، بأن ذلك رجماً بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه[٣]. فمن حِرْصِ الخصم

---

(١) لا يذكر الداعي هنا ويا للأسف نص طعن ابن الراوندي في الآيات القرآنية. ولعله يدور في نفس الميدان الذي في كتاب «الدامغ». (انظر (١٩٣٠ Der Islam, XIX) p. 13f وسنفصل القول فيما بعد في السبب الذي من أجله اختار ابن الراوندي هذه الآيات بالذات (ص ١٢١ وما يليها) ـ كذلك لا يذكر الداعي المعنى الذي يفهمه من هذه الآيات. وإنما يقتصر على لوم خصم ابن الراوندي، الذي يرى الداعي أن تفسيره الخاطئ لهذه الآيات أعطى فرصة قيمة لابن الراوندي للطعن فيها. وتبعاً لتحفظه الذي لاحظناه من قبل (انظر بعدُ الفصل التاسع) لا يذكر هنا ولا فيما يلي تفسيره (أي التفسير الإسماعيلي) لهذه الآيات. ولا نستطيع أن نفهم تماماً أن المقصود بالخصم هنا وفي الجزء الثاني من الشذرة هم مثبتو النبوة الذين يضعهم ابن الراوندي نفسه في كتاب «الزمرذ» في مقابل البراهمة؛ ولكن يحتمل جداً أن يكون المقصود بذلك مؤلفاً إسلامياً حاول قبل مؤلف الرد أن ينقض كتاب «الزمرذ» وكان نقضه أساس الكتاب الذي أمامنا. انظر فيما يتعلق بهذه المسألة ما ذكرناه في الفصل الثامن.

(٢) أي أن معانيها على خلاف ما تظن.

(٣) تعتبر هذه الآية من علامات نبوة محمد (انظر التعليق الأول على شذرة رقم ١١) كمثال على إخباره بمغيبات الأمور التي وقعت فعلاً في أثناء حياة النبي (انظر مثلاً علي ابن ربَّن الطبري، الكتاب المذكور ص ٣٤). والتنبؤ المقصود هنا هو فتح مكة ـ وهنا يتعلق ابن الراوندي بالعبارة الصغيرة: «إن شاء الله»، فيقول إن الذي هنا ليس تنبؤاً وإنما هو زعم ورجم بالغيب (انظر كذلك سورة ١٨: ٢ وخصوصاً Lane I, p. 1048) قارن كذلك: أبو حاتم الرازي، كتاب «أعلام النبوة» ص ١٧٨ حيث يقال بعد ذكر هذه الآية بعينها: «فإن قال قائل: فلم استثنى في هذه « الآية حتى قال. ﴿إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾، فإن الاستثناء يقع في أشياء يقع فيها الشك. فقد احتج الملحدون بذلك. قلنا الخ».

على الرد ساق تأويل المقامات في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر (ص ٨٩ س ١٩ وما يليه)[١]

- ١١ -

وأما قوله (ابن الراوندي) في رد[٢] المعجزات التي من جملتها حديث الميضأة[٣] وشاة أم[٤] معبد وحديث سراقة[٥] وكلام الذئب[٦] وكلام الشاة[٧] المسمومة. (ص ٩٠ س ١٠ وما يليه).

- ١٢ -

وما قاله (ابن الراوندي) في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه

---

(١) لتوضيح هذه الشذرة كلها انظر بعد ص ١٢١ وما يليها.

(٢) هاجم ابن الراوندي في كتاب «الزمرذ» مسألة المسائل في علم النبوة الإسلامي وأعني بها مسألة المعجزات. وكل الكتب التي تبحث في هذا العلم تخصص فصلاً لها. انظر ما سنقوله ص ١١٨ وما سنذكره من الكتب هناك. أما فيما يتعلق بنقض عبد المسيح الكندي لمذهب المعجزات الإسلامي فانظر بعد الفصل السادس.

(٣) انظر «رسالة» عبد المسيح الكندي ص ٦٧؛ كذلك Tor Andrae, Die Person Muhammeds, p. 74 (شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها تأليف تور أندريه).

(٤) انظر «طبقات» ابن سعد جـ ٢ ص ١٥٥؛ جـ ١ ٢١١؛ «السيرة» ابن هشام (طبعة فستنفلد) ص ٣٣٠؛ Andrae a. a. o., p. 48.

(٥) أي سُراقة بن جُشْعُم؛ انظر «سيرة» ابن هشام ص ٣٣١ وما يليها؛ وكذلك أبو حاتم الرازي، «أعلام النبوة»، ص ١٦٤؛ قارن أيضاً، A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moh, II, p. 547 (اشبرنجر، «حياة محمد ودينه»)

(٦) انظر التعليق الثاني على الشذرة رقم ٩.

(٧) انظر علي بن ربن الطبري، كتاب «الدين والدولة» ص ٣٣؛ عبد المسيح الكندي، «الرسالة» ص ٦٥؛ Andrae, a. a. o., P. 56؛ «سيرة» ابن هشام ص ٧٦٤.

ملتين[١] عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكَذَّبهما[٢] «وإن كان سائغاً أن يبطل ذلك الجمهورَ العظيم المتكاثر العدد، وينسبهما إلى الإفك والزور، كان رد الشرذمة[٣] القليلة من نقلة[٤] هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز، بحجة الوضع الذي وضعه والقانون[٥] الذي قنّنه في المباهتة والمكابرة[٦]». (ص ٩٠ س ١١ وما يليه[٧]).

ـ ١٣ ـ

قال الملحد: «إن الملائكة الذين أزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مغلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين. فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً». وقال بعد ذلك: «أين كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعاً، وما

---

(١) النصارى واليهود.

(٢) إشارة إلى سورة النساء: ١٥٧.

(٣) انظر بعد ص ١٢٠.

(٤) يمكن أيضاً أن نحتفظ بما هو مكتوب في المخطوطة «ناقلة» إذ نصادف مثل هذه القراءة لدى القرقساني؛ انظر:

I. Friedländer, Qirqisàni,ś Polemik gegen den Islam, in, Frestschrift I. Goldziher (Strassburg 1911) p. 109, note 4.

(٥) ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن الراوندي يسمى ما اشترعه باسم «قانون». ولابد أن يكون استعمال لفظ «قانون» نادراً في الكتب الدينية القديمة ونصادفه لدى مؤلف الرد ص ٨٧ س ٩. («وضع» مأخوذة من ترجمة أحد الألفاظ في اللغة اليونانية ΘΟÉΕΙ) نوعاً من السخرية.

(٦) طعن في «الإجماع».

(٧) في ص ٩١ س ٧ ـ ٩ صورة أخصر هذه الشذرة.

باله لم ينصروه في ذلك المقام[1]؟!» (ص ٩٣ س ٦ وما يليه).

- ١٤ -

وأما قوله (ابن الراوندي) في إخبار النبي (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس، أنه مَخْرَق بذلك؛ لأنه يمكن مسيره إليه من مكة، ومشاهدته له، والعود من ليلته، لقرب المسافة بين مكة وبينه. فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه، مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسُخْنة عين[2] (ص ٩٤ س ٤ وما يتلوه).

- ١٥ -

[قال الداعي]: وأما حكايته عن بعض دافع النبوات: «إن الكلام مستملى عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له، فليس للخلق أول[3]»... وشبه ذلك بأصوات الطيور، وبلوغها غرضها فيه، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك، كان في الناس أمكَن وجوداً. فهذا تشبيه باطل: لأن أصوات الطيور، وسباحة الإِوَزّ، وتعلق الطفل المرضع بالثدي مما ذكر، جميعها طبيعة فيها؛ والكلام لا يصح إلا بمكّلم،

---

(١) فيما يتعلق بما يقوله به عبد المسيح الكندي مشابهاً لهذا، انظر بعدُ الفصل السادس.

(٢) انظر بعد ص ١١٨ تعليق ١.

(٣) كما يذكر الداعي، يقول ابن الراوندي بمذهب قدم العالم. وقد تناول ابن الراوندي هذه المسألة بالتفصيل في كتاب «التاج»، (انظر الخياط، «الانتصار» ص ٢، ص ١٧٢ وما يليها؛ كذلك الأشعري، قارن W. Spitta, Zur Geschichte Abu,l Hasan al- Ashari (Lpzg. 1876) p. 68 unter. [من تاريخ أبي الحسن الأشعري]، متخذاً وجهة نظر الدهرية.

أو مفهم، وهذا غلط كبير. (ص ٩٤ س ٩ وما يليه[١]).

- ١٦ -

وأما قوله (ابن الراوندي) لمن يقول بالنبوات: «خبرونا عن الرسول كيف يفْهم ما لا تفهمه الأمة: فإن قلتم إنه بإلهام، ففهم الأمة أيضاً بإلهام؛ وإن قلتم بتوقيف، فليس في العقل توقيف[٢]». (ص ٩٤ س ١٦ وما يليه).

- ١٧ -

وأما قوله (ابن الراوندي) في النجوم: «إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك». (ص ٩٥ س ٣ وما يليه[٣]).

- ١٨ -

قال ابن الراوندي على سبيل الهزء: «إنه يلزم من يقول بالنبوة، أن ربهم أمر الرسول أن يُعلمهم صوت العيدان. وإلا فمن أين يُعرَف أن أمعاء الشاة إذا جفَّت وعُلِّقت على خشبة فضُربت، جاء منها صوت طيب؟!». (ص ٩٧ س ١٣ وما يليه).

- ١٩ -

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة». وهي خزفة مكسورة

---

(١) يناقش ابن الراوندي هنا الرأي القائل بأن اللغات ترجع إلى الأنبياء.

(٢) انظر ص ١٢٣ وما يليها.

(٣) فيما يتعلق بتصديق ابن الراوندي بالنجوم، انظر كتاب «الانتصار» للخياط ص ١٠٣.

حسبما فتح الله تعالى لنا فيه. ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه: إن ابن الراوندي، الذي عمل الرسالة، مصيبته بعقله، أعظم من مصيبته بدينه[1]. فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام، الذين هم ملوك الديانات، بالنقص. ومعلوم أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون، مبطلين في النبوة، لكان فيهم من المنفعة الظاهرة في سياسة الخلق، وتحصين دمائهم وأموالهم، ومنع قويهم من ضعيفهم، ما يمنع عن تنقُصهم وثلبهم. وتوكيل هذا الملحد عن البراهمة في هذا الباب بزعمه[2]، لا يوجب له منهم ثواباً في الدنيا ولا في الآخرة. بل المحصول منه، إحداد شفار القتل لنفسه، لو كان حياً، وألْسَن اللعن والخزيَ إليها ميتاً. فإن الذي أتعب خاطره وسره في شيء، يكون نتيجته في الحياة الذل والقتل، وفي الممات الخزيَ واللعنَ ـ لخاسرُ الصفْقة ظاهِرُ الشِّقوة. ﴿قُلۡ هَلۡ نُنَبِّئُكُم بِٱلۡأَخۡسَرِينَ أَعۡمَٰلًا ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾ (١٨: ١٠٣، ١٠٤). (ص ٩٨ س ٢ وما يليه).

---

(١) وبمثل هذا يحكم الخياط (كتاب «الانتصار» ص ١٧٣ س ٦) على ابن الراوندي «وما ضررت بذلك غير نفسك» ـ ويقول البلخي عن ابن الراوندي (شذرة «الفهرست»، WZKM. IV, p. 226 [ص ٤ س ٢٢ الطبعة المصرية] « «معاهدة التنصيص»، نيبرج الكتاب المذكور ص ٢٦): «وكان علمه أكثر من عقله». ويظهر أن هذه العبارة كانت تضرب مثلاً للعقليين والملاحدة. فيقال مثلاً عن أحمد بن الطيب السَّرخسي («الفهرست» ص ٢٦١ س ٢٦): «وكان الغالب على أحمد بن الطيب، علمه لا عقله»، وتقول لنا الروايات (كتاب «الأغاني»، الجزء الثامن عشر ص ٦٧؛ ابن خلكان، جـ ٢ ص ١٢٥) إن ابن المقفع تعجب من زيادة عقل الخليل ابن أحمد على علمه بينما تعجب الخليل من زيادة علم ابن المقفع على عقله (لم يفسر ف. جبريبلي L,opera di Ibn el-Muqaffa, ROS, XIII, p. 246 هذه الرواية تفسيراً صحيحاً كل الصحة).

(٢) أي أن ابن الراوندي ادعى آراءه الإلحادية على البراهمة.

القطع الأخرى

ـ ٢٠ ـ

ومنها (أي كتبه) كتاب يعرف بكتاب «الزمرذ» ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم، فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاؤوا بها سحرة مُمَخْرِقون، وأن القرآن من كلامٍ غير حكيم، وأن فيه تناقضاً وخطأ وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه. (الخياط: كتاب «الانتصار» ص ٢ وما يليها).

وبوضعك كتاب «الزمرذ» تطعن فيه على الرسل وتقدح في أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته: «على المحمدية خاصة» فهذا مذهبك وهو قولك[1] (الخياط، نفس الكتاب ص ١٧٣).

ـ ٢١ ـ

قال المؤلف (ابن الجوزي): ورأيت بخط أبي الوفا بن عقيل، قال: كان الخبيث ابن الريوندي قد سمى كتابه الذي اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة عن اعتراض مثله من الملحدين كتاب «الزمرد». فأخذ أبو علي الجباني (هكذا!) بعيبه في تسميته بالزمرد، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها؛ والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم. فأزري عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرد إعارة له اسم النفيس من الجواهر. قال ابن عقيل: فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما ظنه أبو علي. فقال:

---

(١) يشابه هذا ما هو موجود ص ١٥٥ من الكتاب نفسه.

«إن للزمرد خاصة هي أنه إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عَمِيتْ». قال: «فكان قصدي أن الشُّبَه التي أودعتها الكتاب تُعمْي حجج المحتجين».

فاعتقد ما أورده عاملاً في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرد في حدَق الحيات (ابن الجوزي: «المنتظم في التاريخ» نشره هـ رتر في «مجلة الإسلام»، Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ٣ س ٩ وما يليه)[١].

ـ ٢٢ ـ

بحد في كلام أكثم بن صيفي[٢] أحسن من: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (سورة ١٠٨: ١) (الكتاب السالف: ص ٤ س ٩ ـ ١٠)[٣].

ـ ٢٣ ـ

إن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٠ ـ ١١)[٤].

ـ ٢٤ ـ

وقوله (أي النبي) لعَمَّار[٥]: تقتلك الفئة الباغية، فإن المنجم يقول مثل هذا. (الكتاب السالف: ص ٤ س ١٥)[٦]

(١) انظر بعد ص ٦ ـ وتذكر هذه القطعة بنص مشابه في كتاب «معاهد التنصيص» (انظر نيبرج، الكتاب المذكور ص ٢٧) بوصفها اقتباساً مباشراً من كتاب الزمرذ.

(٢) انظر رتر في هذا الموضع ـ I. I. Reiske, De Aktamo Philosopo arabico (Lpzg. 1759)

(٣) انظر ص ١٢١.

(٤) كذلك في «معاهد التنصيص» (انظر نيبرج ص ٢٧): «إن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم».

(٥) انظر رتر في هذا الموضع.

(٦) كذلك «معاهدة التنصيص» في الموضع المذكور.

ـ ٢٥ ـ

قال أبو علي الجبائي: «... ووضع كتاباً في الطعن على محمد صلى الله عليه وسلم وسماه «الزمرذ» وشتم رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعة عشر موضعاً من كتابه ونسبه إلى الكذب، وطعن في القرآن» (ص ٥ س ١ ـ ٣).

ـ ٢٦ ـ

وقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوارق الملحد أيضاً يترامیان بكتاب «الزمرذ» ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن (ص ٣ س ٥ ـ ٨).

٤ ـ تأليف الكتاب

بافتراضنا أن مؤلف الرد سرد المقتبسات من كتاب «الزمرذ» بنفس الترتيب الموجود في النص الأصلي للمؤلف فإننا نستطيع أن نرتب القطع المختلفة المنفردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا:

١ ـ سمو العقل في النقل (الشذرة رقم ٣، ٤).

٢ ـ نقد الإسلام:

(أ) الإسلام والشريعة الإسلامية تتناقض مع العقل (رقم ٥، ٦).

(ب) معجزات محمد:

(a) فروض عامة (رقم ٧)؛

(b) تواريخ المعجزات (رقم ٨، ١١، ١٣، ١٤)؛ ومن بين المعجزات التي يعدها المسلمون دلائل على نبوة محمد القرآن نفسه؛ نقد إعجاز القرآن (رقم ٩، ١٠).

(جـ) نقد التواتر في الإسلام (رقم ١٢).

٣ ـ العلم ضد النبوة.

(أ) الكلام الإنساني حادث بطبعه (رقم ١٥)؛ ولا يرجع في أصله إلى الأنبياء (رقم ١٦).

(ب) والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) لا يرجعان في أصلهما إلى الأنبياء.

وعلى هذا النحو تترتب القطع الأخرى الباقية. فالقطعة رقم ٢٢ تتصل بنقد عقيدة إعجاز القرآن (رقم ٢، ب، b) ورقما ٢٣، ٢٤ من المحتمل أن يرتبطا بالجزء الثالث الرئيسي. وهذا كله يتفق مع ما يرويه الخياط (رقم ٢٠) من أن الكتاب يحوي «باباً ترجمه «على المحمدية خاصة». ولهذا فمن المحقق أن الجزء الثاني الرئيسي هو الذي استثار الجبائي أيما استثارة (رقم ٢٥). والجزءان الأول والثالث اللذان فيهما يفصل القول في سمو العقل وفي معظم الأنبياء موجهان ضد عامة الأديان القائلة بالوحي.

وعنوان الباب الذي ذكره الخياط باسم «على المحمدية خاصة» يحتاج إلى عناية أكبر. فالخياط يذكر في كتابه كتاب «الزمرذ» في مواضع ثلاثة، وفي كل مرة يشير إلى هذا العنوان بحسبانه فضيحة للمؤلف[1]. ومن الكفر في نظر المسلم أن يرى دينه يسمى إلى اسم صاحب الديانة. فابن الراوندي يريد من هذا أن يؤكد أنه لا يعد من الأمة الإسلامية أعني أنه يقف موقف البراهمة. ولهذا فإن تسمية الأوربيين للإسلام والمسلمين

---

(١) انظر القطعة رقم ٢٠ ـ أما أن الخياط كان يرى في هذا العنوان فسقاً كبيراً فذلك جَليٌّ كل الجلاء، حتى إنه يضيف إلى ما يقول الكلمات التفسيرية الآتية: «يريد أمة محمد صلى الله عليه»، وفي الموضعين الآخرين اللذين فيهما يذكر كتاب «الزمرذ» (ص ١٥٥ ـ ١٧٣) لا يعطي دليلاً آخر على شناعة الكتاب غير عنوان هذا الباب.

باسم المحمدين والمحمدية بها نوع من الاستهزاء أو على الأقل كان في الأصل بها ذلك».

وابن الراوندي يذكر آراءه الخاصة على لسان البراهمة، وسنبحث في فصل من الفصول التالية بأي حق فعله. وبهذه المناسبة نقول إن ملاحظة مؤلف الردِّ مهمة، وهي أن ابن الراوندي أورد في كتابه حجج من يقولون بالنبوة وكذلك حجج من ينكرونها (البراهمة ـ رقم ٢). ويقول أيضاً إنه أعرض عن إيراد ما بكتاب ابن الراوندي من حجج للأولين ويذكر بصراحة أن مقتبساته تقدم الكتاب في صورة ناقصة.

ولنقارن ذلك بالكتاب الوحيد الذي يكاد يكون قد حفظ بأكمله لابن الراوندي وهو «فضيحة المعتزلة». ففي هذا الكتاب أيضاً لا يعرض ابن الراوندي آراءه عَرْضاً بل يفصلها أثناء جداله مع المعتزلة الذين يذكرون مذاهبهم مع اقتباسات كثيرة مفصلة. ويجب علينا أن نستنتج، في احتمالٍ قوي، مما يذكر في القطعة رقم ٢، أن آراء الكتاب كانت مصوغة في قالب أسئلة وردود بين البراهمة والمسلمين أي المؤمنين بالنبوة. وغَنِي عن البيان أن مؤيدي النبوة يبدون هناك في صورة نحيلة[1].

وليس من المحقق أن تفسير اسم «كتاب الزمرذ» (رقم ٢١) موجود حقاً في الكتاب نفسه. والملاحظة التي نجدها عرضاً لدى الكتَّاب الإسلاميين من أن الأفاعي تسيل عيونُها[2] إذا وقع بصرها على الزمرذ،

(١) لبداية القطعة رقم ٣ علاقة محتملة بطريقة تأليف الكتاب هاتيك. فخصوم البراهمة الذين هم موضوع الحديث هنا «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا» لا يمكن أن يكونوا غير مؤيدي النبوة القائلين بصحتها؛ وعلى العكس من ذلك فإن ورود لفظ «خصم» في القطعة رقم ١٠ يحتمل تفسيره على وجه آخر؛ انظر الفصل الثامن.

(٢) قزويني: كتاب «عجائب المخلوقات» (طبعة فستنفلد) ٢٢٧ (تبعاً للرازي)؛ ==

سيستخدمها ابن الراوندي ليقارن بها تأثير الكتاب في القراء المؤمنين. وكنا نود أن نرى ملحوظة مثل هاتيك في مقدمة الكتاب. ولكن ابن عقيل الذي يذكرها في ثنايا نص ابن الجوزي يقول صراحة إنه لم يقرءْها في رد الجبائي الذي استخدمه ولكنه أخذها من كتاب آخر لابن الراوندي(٣)،

= التيفاشي: كتاب «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار»، انظرا. رَيْنيري بِشْيا A. Raineri Biscia: أو «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار لأحمد التيفاشي» (بولونيا سنة ١٩٠٦) ص ٣٣. ابن البيطار: كتاب «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» (طبعة بولاق ١٢٩١) جـ ٢ ص ١٦٧ (تبعاً للرازي)؛ وانظر أيضاً ل. لكلير Traité des simples, Notes et extraits المجلد ٢٥ (باريس سنة ١٨٨١) س ٢١٧. كتاب «غاية الحكيم» المنسوب إلى المجريطي (طبعة هـ. رتر، ليبتسك سنة ١٩٣٣) ص ٣٩٧. واقتباسات القزويني وابن البيطار عن الرازي هي عن كتابه «الخواص» (مخطوطة القاهرة، فرع الطب رقم ١٤١؛ وتوجد نسخة حديثة لدى مجمع تاريخ الطب والعلوم الطبيعية ببرلين) حيث يرجع إلى ابن ماسويه كأقدم مصدر. وهاك النص كما في النسخة ص ١٤ «زمرذ: قال ابن ماسويه: إن وقع عين الأفعى على الزمرذ الفائق سالت عينها على المكان». ومثل ذلك ما يقوله جابر ابن حيان في كتاب «الخواص» (مخطوطة ولي الدين رقم ٢٥٦٤) ص ١٨ في أسفل: «ومنها أن الأفعى البلوطي الرأس إذا رأى الزمرذ الخالص عمي وسالت عينها لوقتها وحيا سريعاً»، وعلى العكس من ذلك لا يحوي كتاب «الأحجار» لأرسطو أي ذكر لهذا الفعل الغريب للزمرذ وانظر يوليوس روسكا، كتاب «الأحجار» لأرسطو ص ١٣٤، طبعة هيد لبرج سنة ١٩١٢). والبيروني هو الوحيد الذي لا يصدق هذه المسألة. ففي كتابه «الجماهر في معرفة الجواهر» (مخطوطة سراي: فرع الطب رقم ٢٠٤٧) ص ٢٤٩ يقول: «ومنها ما أطبق الحاكون عليه من سيلان عيون الأفاعي إذا وقع بصرها على الزمرذ حتى دوّن ذلك في كتب الخواص وانتشر على الألسنة وجاء في الشعر...... ومع إطباقهم على هذا لم يستقر [الصواب: تسفر] التجربة عن تصديق ذلك؛ فقد بالغت امتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه من تطويق الأفعى بقلادة زمرذ ومن فرش سلته به وتحريك خيط أمامه منظوم منه مقدار تسعة أشهر في زماني الحر والبرد ولم يبق إلا تكحيله به؛ فما أثر في عينيه شيئاً أصلاً إن لم يكن زاده حدّة بصر».

(٣) لم يصل إليه إلا عن طريق رد على هذا الكتاب. انظر الفصلين السابع والثامن.

وما يقوله عبد الرحيم العباسي من أن هذا الاقتباس موجود في كتاب «الزمرذ» نفسه، لا قيمة له بإزاء القول السابق، ذلك لأن معرفته بكتاب «الزمرذ» صادرة عن كلام ابن الجوزي، وعلى هذا فدقة أقواله مشكوك فيها. والواقع هو أن ابن الراوندي عبر بنفس الكلمات التي ذكرناها آنفاً في كتاب له متأخر عن كتاب «الزمرذ».

وممكن جداً أن تكون إحدى عبارات ديباجة الكتاب قد حُفِظَت لنا. فمن المستطاع أن يكون مؤلف الرد قد أراد في الاقتباس الشعري رقم ٤ أن يعبر عن إهابة ابن الراوندي القوية بالعقل. ومع هذا فيبقى من غير الواضح لماذا كانت هذه العبارة مسجوعة (مطاراً، مناراً). فلا مؤلف الرد ولا ابن الراوندي يستعمل السجع. ومع ذلك فنستطيع أن نزعم في شيء من اليقين أن العبارة كانت موجودة في مقدمة كتاب ابن الراوندي التي كانت مكتوبة بالسجع. فإن مدح العقل كان مذكوراً هناك حقاً[(١)]

٥ ـ تحليل محتوى الكتاب

يبدأ ابن الراوندي كتابه بالعقل الإنساني فيمدحه ويسهب في إطرائه بحسبانه السبيل الوحيد للمعرفة (قطعة رقم ٤). وعلى هذا فلابد لخصومه أن يتفقوا معه على أنه أعز ما يملك الإنسان، وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء (رقم ٣ في المبدأ) بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل (رقم ٦)[(٢)] والعقل هو الذي يمتحن قيمة النبوة: فإما أن تتفق تعاليم النبي

---

(١) فيما يتعلق بالنثر المسجوع في الكتابات الإسلامية انظر أقوال ج. برجشتريسر في Islamica المجلد الرابع سنة ١٩٣٠ ص ٢٨٥ وما يليها.

(٢) لعله يشير إلى الحديث المروي مبكراً الذي يمثل العقل كأول ما خلق ا لله.

انظر: أجناتس جولدتسيهر: «العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث»

==

مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها؛ وإما أنها تتناقض وإياه وحينئذ فهي باطلة (رقم ٣). ووحي محمدٍ المزعومُ في تعارض وتناقض مع العقل شنيع (رقم ٦). إذاً فما معنى هذه الأوامر الدينية العديدة المفروضةِ علي المسلم من وضوءٍ وصلاةٍ وطوافٍ حول الكعبة وزيارة للأماكن المقدسة؟ هنا يضع ابن الراوندي نفسه فوق أحكام الشريعة الإسلامية في إزدراء وجرأة غريبة (رقم ٤).

وفكرة الوحي إذا قوّمناها بمعيار العقل دنست وشاهت وهناك أناس يرجعون مصدر العلوم والفلك والموسيقى (رقم ١٧، ١٨) وحتى الكلام الإنساني (رقم ١٥) إلى الأنبياء ولكن هذه ليست في حاجة إلى قوة فوق قوى الإنسان، وكما يقول ابن الراوندي في كتاب آخر اسمه «الفريد» لم يَدَّع إقليدس وبطليموس النبوة مطلقاً[٣]

فالأنبياء في نظر ابن الراوندي ليسوا إلا سحرة مُمَخْرِقين (رقم ٢٢ ـ ٢٣)؛ والمعجزات التي تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التي اخترعها

=«مجلة الدراسات الآشورية» المجلد الثاني والعشرون سنة ١٩٠٩ ص ٣١٨ وما يليها [انظر هذا البحث في كتابنا: «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص ٢١٨ ـ ٢٤١، القاهرة سنة ١٩٤٠] وهو يذكر كثيراً في القرن التاسع، مثلاً جابر بن حيان في كتاب «الموازين الصغير» (برتلو، «الكيمياء في العصور الوسطى» المجلد الثالث، ص ١٠٥ من النصوص العربية)؛ أحمد بن حائط (المتوفى حوالي سنة ٢٣٠) تبعاً لما يقوله الشهرستاني في «الملل» ص ٤٤ س ٦ وما يليه، والبغدادي في كتاب «الفَرْق» ص ٢٦١ س ١ وما يليه؛ أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي (المتوفى سنة ٢٨٥)، كتاب «الأكياس والمغترين» (مخطوطة دمشق، المكتبة الظاهرية فرع التصوف تحت رقم ١٠٤؛ ولدى مكتبة الدولة البروسية ببرلين صورة شمسية منها)، ورقة ب؛ الراغب الأصفهاني: كتاب «تفصيل النشأتين» (بيروت سنة ١٣١٩هـ) ص ١٥ ـ وفيما يتعلق بتقدير المعتزلة للعقل انظر مثلاً اجناتس جولدتسيهر: «اتجاهات المفسرين المسلمين»، ص ١٣٦.

(٣) «الإسلام» Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ وما يليها.

المتـأخرون ولفَّقوهـا (رقـم ٧؛ كـذلك رقـم ٨، ١١). هـذا إلى أن بعـض هـذه المعجزات مضحك لدرجة أنهـا لا يمكـن أن تـروى بهـذا الوصـف. ومـا أضـعف شوكة هؤلاء الملائكة الذين حاربوا في صف محمد والمسلمين في يوم بدر! وأيـن كان هؤلاء الملائكة في يوم أحد؟ (رقم ١٣).

والسبب الذي يمكن افتراضه لتعليل عناية ابن الراوندي بنقد معجزات محمد هو أنها منذ زمان متقدم كان تعتبر برهاناً ساطعاً على نبوتـه، وقـد شـغلت فعـلاً المركـز الأول في البحوث الكلامية في النصف الأول من القرن الثالث[1] لقد أقبل أهلُ الـسنة من المسلمين على أخبار العامة عنها وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها. وأفرد علي ابن ربَّن الطبري للمعجزات فصلاً خاصاً في كتاب «الدين والدولة»[2]، ويذكر ابنُ سعد في الجزء الأول من «طبقاته» كلّ ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوان: علامات النبـوة: ونجـد لـدى الجـاحظ للمـرة الأولى عنـوان: «دلائـل النبـوة»[3]، وهـو العنـوان

(١) فيما يتعلق بتاريخ معجزات الرسول انظر. هوروفتس في مجلة «الإسلام» المجلد الخامس ص ٤١ وما يليها ـ وسأعتمد فيما يلي خصوصاً على بحوث ت. أندريه: «شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها» (ستكهولم سنة ١٩١٧) ص ١٠٣ رما يليها.

(٢) طبع الأستاذ. منجانا، بالقاهرة سنة ١٩٢٣ ص ٢٩ وما يليها.

(٣) وفي نفس الموضوع كذلك كتابا الجاحظ اللذان اقتبس منهما في كتابه «الحيـوان» (طبعـة القـاهرة سنة ١٣٢٣) جـ ١ ص ٥: وهمـا كتـاب «الحجـة في تثبيـت النبـوة» وكتـاب «الفـرق بـين الـنبي والمتنبي، والفرق ما بين الحيل والمخاريق وبين الحقائق الظاهرة والأعلام الباصرة».

الذي سنراه يتكرر كثيراً في العصور التالية[1]. وعلى العكس من ذلك لم يكن المعتزلة يسرفون في إعطاء أهمية كبرى للمعجزات. «هم لم ينكروها على الإطلاق؛ لكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول، ووجهوا هذه الاعتراضات في الوقت نفسه إلى أهل السنة الذين ناصبوهم العداء»[2]. ورفض النَّظَّام خصوصاً هذا النوع من المعجزات بوصفه غير متفق مع الإسلام[3].

وكان للنقد العنيف الذي أثاره ابن الراوندي ضد التواتر[4]، نظيرهُ في موقف المتطرفين من المعتزلة الذين أنكروا قيمة «التواتر» البرهانية. فكانوا يقولون (تبعاً للإيجي)[5]: من الممكن أن يكذب واحد من بين

---

(١) انظر على الخصوص كتاب «دلائل النبوة للبيهقي»، طبعه في أُبسالا الأستاذ نيلاندر Nyllander سنة ١٨٩١؛ كذلك الماوردي: كتاب «أعلام النبوة» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩)، وأبو حاتم الرازي: كتاب «أعلام النبوة» مخطوطة الهمذاني).

(٢) تبعاً لما يقوله ت. أندريه في نفس الكتاب السابق الذكر ص ١٠٩؛ انظر على الخصوص البغدادي: «الفرْق بين الفرَق» ص ٣٣٤.

(٣) انظر كذلك الفصل السابع في نهايته ـ أما المعتزلة المتأخرون فليسوا متطرفين إلى هاتيك الدرجة فيما يتعلق بهذه المسألة. وحينما يقال إن الجبائي كان يؤمن بمعجزات مثل تسبيح الرمال وتأوه جذع النخلة وكلام الحمل المشوي (انظر أندريه نفس الكتاب ص ١٨؛ وهو لا يذكر المصدر ويا للأسف) فلعل هذه الرواية ترجع إلى رد الجبائي على كتاب الزمرذ لابن الراوندي. إذ لا مندوحة له من الوقوف في صف المؤيدين للمعجزات في حربه مع ابن الراوندي؛ انظر أيضاً التفريق الشائق بين معجزات العمل ومعجزات العلم للمؤلف الإسماعيلي للرد الذي لدينا؛ وانظر بعدُ الفصل التاسع.

(٤) حارب الأشعري ابن الراوندي في كتابه المسمى باسم: «كتاب النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر» ـ س. ف. اِشْبتا: «من تاريخ أبي الحسن الأشعري» (ليبتسك سنة ١٨٧٦) ص ٧٧ رقم ٧٣.

(٥) انظر أندريه، نفس الكتاب، ص ١٠٩ من أسفل ـ فيما يتعلق بالنظام انظر على الخصوص البغدادي: «الفرق» ص ١٢٨ وما يليها.

رجال التواتر. وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكذبوا جميعاً لأن كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده. ولهذا فإن اللفظ الذي يستخدمه ابنُ الراوندي فيما يتعلق بهذا وهو: «المواطأة على الكذب» قد أحدثه المعتزلة من قبل[1] أما أن طابع هجوم ابن الراوندي يختلف عن موقف المعتزلة من حيث المبدأ، فذلك مما لا يحتاج إلى تبيان.

وهذا الإنكار نفسهُ يتعدى التواتر إلى (الإجماع). فما أمر به النبي من الأخذ بالإجماع قائم على أساس باطل: لأن المسلمين الذين يتفقون في مسألة دينية أو سُنّة ما، إن هم إلا شرذمة قليلة بالقياس إلى مجموع الأمم التي تدين بدين موحى به مثل اليهود والنصارى[2].

ومن بين القطع التي فيها يُنقَد مذهبُ المعجزات الإسلامي تلك التي فيها يكون القرآنُ هدفاً لسخرية ابن الراوندي. والقرآن من بين المعجزات التي يتخذها المسلمون برهاناً على نبوة محمد بل هو أجل هذه المعجزات خطراً. وابن الجوزي يقول في إشارته المختصرة إلى كتاب الزمرذ: «ثم يبدأ بالطعن في القرآن ويزعم وجود أخطاء لغوية به»[3]. ومن قبل

---

(١) انظر على الخصوص اجناتس جولدتسيهر في مجلة «الإسلام» جـ ٣ ص ٢٣٤ وما يليها ـ والإصطلاح: «المواطأة» نجده كذلك في نقد اليهود العقلي لمعجزات المسيح، لدى الجاحظ في كتابه الرد على النصارى («ثلاث رسائل للجاحظ» طبع ١. فنكل I. Finkel، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٣ س ٨.

(٢) المسألة هنا هي مسألة صلب المسيح. وبمثل ما يقول ابن الراوندي يقول محمد بن زكريا الرازي (في كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي، مخطوطة حسين الهمذاني ص ١٣٦): «إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (عليه السلام). لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قتل وصلب والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأن الله رفعه إليه».

(٣) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢.

اشتغل ابنُ الراوندي بنقد القرآن في كتابه «الدامغ». وقد حفظ لنا ابن الجوزي شواهدَ من هذا النقد. أما في كتاب «الزمرذ» فيهاجم ابنُ الراوندي نظرية إعجاز القرآن[1] ويقول إن فصاحة أكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن (رقم ٢٢)؛ وحتى لو سلمنا بأن معرفة النبي للغة العربية تفوق معرفة جميع العرب، فهل تقوم دعوى الإعجاز البياني للقرآن حجةً على من ليسوا بعرب؟! (رقم ٩). وهذه القطعة مثال قوي للهجمات العنيفة التي قامت بها دوائرُ الملاحدة ضد القرآن، تلك الهجمات التي أدت إلى تكوين عقيدة إعجاز القرآن ولا نستطيع أن نفهم مكانةَ هذه المسألة الخطيرة في علم التوحيد الإسلامي، إلا بحسبانها دفاعاً عن نقد عنيف، مثل نقد ابن الراوندي.

ويشير إلى نفس هذا الاتجاه ما هاجمه ابن الراوندي من الآيات التي عنى بها (دون تفصيل ويا للأسف) مؤلفُ الرد (في القطعة العاشرة) والتي يرى فيها المسلمون دليلاً آخر على إعجاز القرآن. والنَّظَّام، كما نعرف من كتاب «الانتصار»[2] ـ وهو أكثر المتكلمين جرأة وحرية فكر ـ قد قال «إن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه»[3] وإن تحدى النبي للإنس

(١) ارجع في هذا إلى اجناتس جولدتسيهر، «الدراسات الإسلامية» المجلد الثاني ص ٤٠١ وما يليها؛ نفس المؤلف: «اتجاهات المفسرين المسلمين» ص ١٢٠ وما يليها؛ ت. أندريه، نفس الكتاب ص ٩٤ وما يليها؛ عبد العليم، إعجاز القرآن في مجلة «الحضارة الإسلامية» Islamic Culture (حيدر آباد ـ الدكن) سنة ١٩٣٣، ١ و ٢، وبطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي يهاجم قرقساني نظرية إعجاز القرآن: انظر ا. فريد لينذر معارضة قرقساني للإسلام، في «مجموع أبحاث مقدمة إلى اجناتس جولد تسيهر» (اشتراسبورج سنة ١٩١١) ص ١٠٥ وما يليها. فيما يتعلق بعبد المسيح الكندي، انظر بعدُ الفصل السادس.

(٢) طبعة نيبرج ص ٢٧.

(٣) مصدر هذا كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، ولكن لا داعي للشك في صحة هذا القول
==

والجن (سورة ١٧، آية ٩٠) لا يتعلق بالناحية التأليفية والنظم، والدليل على أن القرآن منزّل من عند الله إنما هو (كما يذكر الخياط بحق في رده على ابن الراوندي) في محتواه: ففي القرآن أخبار عن الغيوب التي وقعت حقاً فيما بعد[٤]. ويذكر الخياطُ[٥] من بين الشواهد التي أوردها النظام لإثبات ما يقول به، الآيتين اللتين جعلهما ابن الراوندي في كتاب «الزمرذ» موضوعاً لسخريته ونقده. هاتان الآيتان هما آية المباهلة (سورة رقم ٣، آية ٥٤) ثم آية: ﴿فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (سورة رقم ٢، آية ٨٨؛ ورقم ٦٢، آية ٦). وهكذا الحالُ في الآيات الأخرى التي هاجمها ابنُ الراوندي في القطعة رقم ١٠[٦]. ويرفض ابن الراوندي نظرية إعجاز القرآن من ناحيتي النظم والمعنى.

ويتصل بطعنه في أن القرآن منزل من عند الله ما يقوله في القطعتين رقمي ١٥، ١٦ متعلقاً بزعمهم أن اللغات ترجع إلى الأنبياء الذين تلقَّوْها عن الله بوحي منه. وموقف ابن الراوندي من هذه المسألة يتجلى بوضوح في القطعة رقم ١٥. فهو يرى أن اللغة من طبيعة الإنسان ولها نظيرها في أصوات الحيوان. والطفل يتعلم اللغة من أهل البيئة المحيطة به؛ وتلك عملية لا مبدأ لها. أما الرأي القائل بأن اللغات تقوم على الوحي فيعارضه ابن

لأن الخياط يشير بدوره إليه وفي ردِهِ عليه لا يذكر إلا بأي معنى فهم النظام مسألة إعجاز القرآن في الواقع فحسب ـ وهذا المذهب متفق مع كل ما نعرفه عن النظام ويتمشى مع رفضه لأخبار المعجزات (انظر قبل). وقارن كذلك الأشعري، «مقالات الإسلاميين» (طبعة رتر) ص ٢٢٥ س ١١.

(٤) كتاب «الانتصار» ص ٢٧ س ١٦: «فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب».

(٥) نفس الكتاب ص ٢٨ في أعلاها.

(٦) انظر التعليق رقم ٣ ص ١٠٤.

الراوندي في القطعة رقم ١٦ ولا مندوحة لنا لفهم هذه المسألة عن وضعها في موضعها من العقائد الإسلامية.

وليس لدينا ويا للأسف آراءُ المتقدمين في مسألة تفسير نشأة اللغات. وأقدم خبر وصل إلى علمي فيما يتعلق بهذه المسألة هو هذه الفقرة التي هي أمامنا الآن لابن الراوندي. ولابد أن تكون هذه المسألة قد بحثها المتكلمون والنُّحاة منذ عهد بعيد، وتفسير الآية: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (سورة ٢، آية ٣١)، بمعنى أن الله أعطى لآدم اللغة، أقول هذا التفسير قديم. والمتقدمون من النُّحاة كانوا على اتصال، ولو عن طريق غير مباشر، بالمسألة التي شغلتِ اليونان: هل اللغات بالطبع φύσιε أو الوضع والاصطلاح Θέσιε. والسيوطي يعرض المسألة عرضاً مُفَصَّلاً في الفصل الأول من كتاب «المُزْهِر» (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣هـ) معتمداً في الغالب على المصادر القديمة ولو أن أقدمها هما أبو هاشم الجبائي وأبو الحسن الأشعري. وهنا نصادف نفس المصطلحات التي نجدها في قطع ابن الراوندي[١]. وعنوان هذا الفصل لدى السيوطي هو (ص ٥): «في بيان واضع اللغة وهل هي توقيف ووحي أو اصطلاح وتواطؤ».

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الأشعري قال النحويان المشهوران ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥هـ)، وابن جِنّي (المتوفى سنة ٣٩٢هـ)، مما قال به أهل السنة والجماعة من أن اللغات توقيف من الله. قال ابن فارس في «المزهر» للسيوطي ص ٦: «ولعل ظانّاً يظنّ أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف، إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد؛ وليس الأمر كذلك؛

(١) فيما يتعلق بوضع هذه المسألة في موضعها من الناحية الكلامية انظر كتاب «عذاب الحلاج» للأستاذ ماسينيون ص ٦٩٨ وما يليها، وبخاصة ص ٧٠١.

بل وقّف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلّمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم عَلّم بعد آدم من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً نبياً ما شاء الله أن يعَلّمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله.. فلا نعلم لغة من بعده حدثت»[1].

وعلى العكس من ذلك «ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحاً»[2]. ورأيها ذو صلة بعيدة بنظرية الوضع (Θέσει) السوفسطائية، ولو أنها لم تنظر إلى هذه المسألة من الناحية الفلسفية البحتة التي تتعدى دائرة القرآن وفي وقوف ابن الراوندي موقف المعارضة إزاء رأي أهل السنة، إنما يقترب من المعتزلة. وهنا لا ينكر أنه كان في البدء معتزلياً، ولكنه في جوابه عن هذه المسألة قد ترك أساس الإسلام وربط مسألة اللغة بمسألة قدم العالم[3]

وقولهم «توقيف» الذي أوردناه بمعنى «تعليم (إلهي)» تقريباً[4]،

---

(١) هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من كتاب «فقه اللغة» لابن فارس (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨) ص ٥ وما يليها؛ وفي نفس الكتاب ص ٧ يقول ابن فارس إن الكتابة توقيف كذلك.

(٢) «المزهر» للسيوطي ص ١١ س ١٤ ـ وانظر أيضاً ص ٩ س ١٥.

(٣) انظر ص ١٠٧ تعليق ٣.

(٤) انظر ماسينيون نفس الكتاب ص ٧١١ «أكد هذا المنح (منح استعمال الأسماء، ذلك الاستعمال الذي منحه الله للإنسان) قد عُمل مرة واحدة دون ما تغير؟ هذا ما يقول به أصحاب «التوقيف» المعدود أنه ثروة تنتقل من جيل إلى جيل دون أن تتغير». ومن أجل هذا فإن ماسينيون يشتق «توقيف» خطأ من «وَقَف». ـ قارن كذلك جوجويه Goguyer، ألفيَّة ابن مالك (بيروت سنة ١٨٨٨) ص ٣٣٣؛ سعيد الكرمي، في «مجلة المجمع العلمي العربي»، المجلد الأول (دمشق سنة ١٩٢١) ص ١٢٩.

مأخوذ من قولهم وَقَّف فلاناً على كذا أي أطلعه عليه. قال ابن فارس: «وقَّف الله عز وجل آدمَ عليه السلام على ما شاء أن يُعَلِّمه إياه»[1]، ومن المرجح أن هذا الاصطلاح قديم، إذ نصادفه لدى محمد بن زكريا الرازي الذي أنكر، بطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي، النظرية القائلة بأن اللغات توقيف من عند الله.

وبجانب القائلين بالتوقيف يوجد في القطعة رقم ١٦ من يفسرون اللغة بأنها إلهام. والإلهام مترادف عادةً مع الوحي؛ وابن جني في بحوثه اللغوية الفلسفية يستعمل لفظ الإلهام بمعنى التوقيف والوحي تماماً دون ما أدنى فرق[2] ولعله كان هناك فرق ضئيل بينهما من زمن بعيد[3]؛ لكن يظهر أن استعمال لفظ إلهام بمعناه العام من أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بإلهام، إنما احتفظ به لأول مرة في اصطلاح الشيعة والفلاسفة فحسب. وفي كتاب «الانتصار» أن من الشيعة من يقول بالإلهام «يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام»[4] وابن الراوندي إنما يتخذ هذا الاستعمال.

وفي كتاب «أعلام النبوة» الذي ذكرناه كثيراً يورد أبو حاتم الرازي الإسماعيلي عرضاً مفصّلاً للفرق بين «الإلهام» بالمعنى العام وبين «الوحي»؛

---

(١) انظر الصفحة السابقة تعليق ١.

(٢) انظر السيوطي، الكتاب المذكور ص ٦ س ٢١ وما يليه، وقارن ص ٩ س ٥.

(٣) انظر ماسينيون، نفس الكتاب ص ٧٥٣.

(٤) كتاب «الانتصار» ص ١٥٣. ـ في مقابل الأئمة والأنبياء الذين يتلقون الوحي مباشرة.

ويعترض على ما يقوله محمد بن زكريا الرازي[1] الذي استخدم هذا الاصطلاح عينه. وختاماً أعرض قطعة الرازي القيمة التي تتفق مع أقوال الرازي حتى في تفاصيلها[2]: «أخبرونا بأي لغة وقف أول إمام من أئمتكم على اللغات؟ وهل في ذلك بد من الرجوع إلى الإلهام؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرّفها الناس لما قدر على ذلك إذا لم تكن عندهم سابقةً، فليس بدٌ من الرجوع إلى الإلهام بتةً بتة ـ هذا قول الملحد».

٦ ـ كتاب « الزمرذ » ودفاع الكندي

والأفكار التي عرضها ابنُ الراوندي في كتاب «الزمرذ» مطبوعةٌ بشخصيته كلَّ الانطباع، كما يستبين من تحليلنا السابق لهذا الكتاب. وتكاد تدل كل قطعة من القطع المحفوظة لدينا على أن ابن الراوندي كان في البدء معتزلياً، وهذا العنصر يطبع أقواله بطابع خاص[3]. وعلينا من جهة أخرى أن نزعم وجود نظائر لطعنه في الأديان المنزلة لدى غيره من الملاحدة وخصوصاً هؤلاء الذين يسميهم صاحب «الفهرست»[4] باسم: «المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة». ولم يبق لدينا ويا للأسف من

---

(١) انظر الفصل التاسع.

(٢) كتاب «أعلام النبوة»، (مخطوطة حسين الهمداني) ص ٢٤٥.

(٣) يقول الخياط في كتاب «الانتصار» من ١٠: «فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كتبه كلها إلى كلامها ومسائلها وجواباتها، عجزاً منه عن أن يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها».

(٤) «الفهرست» ص ٣٣٨ س ٦.

كتبهم ما يستحق الذكر. ولذا يستحيل علينا أن نمتحن جدة ابن الراوندي في تفصيل. ولقد اكتشفتُ مؤلفاً إلحادياً للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي، محفوظاً في رَدّ إسماعيلي عليه[1] وأنا قد أشرت من قبل كثيراً إلى هذا الكتاب الذي يوقفنا على علاقة وثيقة بينه وبين أقوال ابن الراوندي. ومع هذا كله فمحتوى الكتابين مختلف من أساسه، وبمقارنتهما يستبين أن ابن الراوندي يمتاز بالسير على سُنَّة الكلام وبلغته يتكلم، بينما يتناول الرازي مساوئ الأديان بالطعن والنقد الشديد من وجهة نظر الفلسفة.

أما النظائر الحقيقية لكتاب «الزمرذ» فنجدها في مؤلف هو آخر ما يمكن تصورها فيه، وذلك هو الدفاع النصراني المشهور الذي كتبه عبد المسيح الكندي. ومن الجائز ألا يكون هذا الكتابُ هو الوحيدَ، وأن توجد كتب أخرى في هذا الباب تصلح للمقارنة. ومع هذا كله فلم ينشر حتى اليوم إلا قليلٌ من كتب التناظر بين النصارى واليهود والمسلمين[2]،

---

(١) في كتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي الإسماعيلي (انظر و. إفانوف، «دليل أدب الإسماعيلية» ص ٣٢ وقارن بذلك، مجلة الدراسات الإسلامية سنة ١٩٣٣ ص ٤٨٥). والمقصود هنا هو كتاب مخاريق الأنبياء لمحمد ابن زكريا الرازي وآمل أن أقدر على تقديم بحث في هذا الكتاب.

(٢) انظر م. اشتينشنيدر، كتب التناظر والدفاع، في مجلة: «بحوث لمعرفة الشرق» المجلد السادس رقم ٣. أما كتاب ي. فرتش، الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى E. Fritsch: Islam und Christentum in Mittelalter (برسلاو، سنة ١٩٣٠) الذي أشار إلي به الأستاذ شيدر، فيبحث أولاً وبالذات في مناظرة المسلمين للمسيحية، وهو لهذا لا يتعلق بموضوعنا. (قارن ر. اشترتمان، R. Strothmann «مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ»، رقم ٨٧٢). انظر كذلك ج. جراف Graf، مناظرات النصارى للإسلام، في «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٥ وما يليها، والكتب المذكورة هناك.

ولذا لم يكن بُدٌّ من الاقتصار على هذا المؤلَّف وحده في بحثنا هذا.

أما كتاب الكندي فقد طُبع للمرة الأولى منذ عشرات السنين وقام بالبحث فيه موير[1]. مؤلفه نسطوري يَدَّعي أنه عاش في بلاط المأمون الذي لا بد أن تكون عواطفه نحو المخالفين في الرأي والعقيدة قد احتملت نقد المؤلف العنيف للإسلام. وأقدم شاهد على وجود هذا المؤلَّف، البيروني، الذي يذكره في تاريخه تحت عنوان: «جواب النصراني عبد المسيح بن اسحق الكندي على كتاب عبد الله بن إسماعيل الهاشمي[2]». ولهذا فإن تحديد عصره التقريبي ممكن. غير أن هناك من الأسباب ما يجعلنا نشك في أنه أُلِّف في أول القرن الثالث. وسأبحث بعدُ في المسائل الأدبية المتعلقة بدفاع الكندي، وأناقش أولاً سلسلة من الفقرات المتصلة بكتاب «الزمرذ» عن قرب. أما فيما يتعلق بصلة هذه الفقرات بعضها ببعض فأكتفي بأن أحيل إلى تصنيف محتويات الكتاب لدى موير.

يتحدث الكندي في عرضه لأعلام النبوة عن معجزات محمد (ص ٦٤ وما يليها). ولكن هذا الموضع عينه من كتاب «الزمرذ» لم يحفظ لنا إلا باختصار (قطعة رقم ٨، ١١)، ولهذا فنحن لا نستطيع مقارنتهما مقارنة دقيقة. ومما يسترعى الانتباه أن أخبار المعجزات التي يرفضها الكندي إما لاضطراب في روايتها أو لاستحالة وقوعها في ذاتها، هي عينها التي ذكرها ابن الراوندي في كتاب «الزمرذ». فأخبار الذئب الذي كلم أهبان بن أوس الأسْلَمي (ص ٦٤)، وشاة أم معبد، والشاة المسمومة والميضأة

---

(١) و. موير، «دفاع الكندي W. Muir: The Apology of al- Kindi لندن سنة ١٨٨٢. انظر فيما يتعلق بكتب أخرى مادة: كندي، للأستاذ ماسينيون في «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الثاني ص ١٠٧٩ ـ وأنا أستخدم النص تبعاً لطبعة القاهرة سنة ١٨٩٥

(٢) «التاريخ chronologie، طبعة سخاو (لندن سنة ١٨٧٨) ص ٢٠٥.

هذه الأخبار كلها يوردها المؤلف في تفصيل متناولاً إياها بالتهكم المر[1].

وصلة أخرى تتعلق بمسألة إعجاز القرآن (ص ٨٩). وعبارتها في هذا متشابهة تماماً، مع هذا الفرق وهو أن ابن الراوندي يمتحن مسألة تفضيل اللغة العربية على غيرها من اللغات بينما يُزْهى الكندي بأنه عربي صريح ويفسر تأثير القرآن بأن «الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغنياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربي» هم الذين ينخدعون بدعوى إعجاز القرآن من ناحية نظمه[2].

ومما يسترعي النظر حقاً نقدُ الكندي لشعائر الإسلام الواحدة تلو الأخرى. إذ ينظر إليها تارةً من وجهة نظر النصارى، ويؤكد أن المسيح ألغى شريعة موسى (ص ٩٨ وما يليها): فالختان والوضوء الخ ليست فرائض واجباً على المرء إتباعها، وإنما أقصى ما تبلغ إليه أنها عادات جارية[3]. وطوراً يناقض لوازم عقيدة العقل الإسلامية: والكندي يقف طويلاً عند هذه المسألة؛ ولو أن العقل ليس هو نقطة الابتداء في منهجه في التفكير، كما هي الحال لدى ابن الراوندي، فإن له مكانة عظمى عنده.

وهأنذا أورد النقطة المتعلقة بالحج والبقاع المقدسة (ص ١٠٣ وما يليها)، وهي تذكرنا بما يقوله ابن الراوندي.

«وأما دعوتك لي إلى حج بيت الله الذي بمكة ورمي الجِمار والتلبية

---

(١) انظر الترجمة لدى موير س ١٤ وما يليها.

(٢) «وإنما هذه الحجة المبهرجة هي دعوى مدلسة تجوز على الأنباط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربي، وإنما هم فيه دخلاء».

(٣) ص ١٠٠: «فليس يفعل ذلك لأنه سنة واجبة وفريضة لازمة عليه لا يحل له إلا القيام بها، بل يفعله على سبيل العادة الجارية عند أهل الزمان والتشبه بأهل دهره الذي هو مقيم بين أظهرهم».

وتقبيل الركن والمقام، فسبحان الله ما أعظم هذا الكلام! لقد جئت بأمر فَرِيّ كأنك تكلم صبياً أو تخاطب غبياً أو تجادل عيّاً! فليت شعري أليس هو الموضع الذي عرفناه جميعاً حق معرفته، ووقفنا على أصول أسبابه، وكيف كانت القصة في ثباته وكيف جرى أمره إلى هذه الغاية؟ أولا تعلم أن هذا فعل الشمسية والبراهمة الذي يسمونه الإحرام والطواف ببيوت أصنامهم إلى هذا الوقت على هذه الحالة. فلم تزد عليه أنت شيئاً، ولا نقصت منه ذرة. فإنك أخذته بذلك الفعل، الذي سميته النسك، متمسكاً بتلك العادة محتذياً تلك السبل. إلا أنك تفعله في السنة مرة واحدة في وقت مختلف. وأولئك يفعلونه في السنة مرتين في دفعتين معروفتين عند دخول الشمس أولَ دقيقة من الحَمَل وهو الربيع، وفي دخولها أولَ دقيقة من الميزان وهو الخريف. ففي الأول لدخول الصيف وفي الثاني لدخول الشتاء. فهم يُضَحُّون كما تُضَحي أنت؛ وينسُكون كنسكك لأصنامهم وإنذارهم. فهذا سبب حجك ونسك ومقامِك تلك المقامات وفِعالك تلك الأعجوبات. وأنت وأصحابك عالمون أن العرب كانت تنسُك هذه المناسك وتفعل هذه الأفعال في قديم الزمان منذ بَنَت هذا البيت. فلما جاء صاحبك بالإسلام لم نره زاد في هذه الأفعال، ولا نَقَص منها شيئاً. غير أنه لبعد الشقة وطول المسافة(١)

---

(١) انظر كذلك ص ٣٠، ٣١، ٣٦، ٤٩، ٩٣، ٩٨، ١٠٤، ١٢٨ في منتصفها، ص ١٣٠ في أعلاها. وفكرة «العقل» هنا مأخوذة بمعنى معتزلي (انظر بعد في مستهل الفصل التاسع من هذا البحث) كما يستخدم كتاب الكندي غالباً اصطلاحات المعتزلة التامة التكوين في القرن الثالث.

وتخفيف المؤونة، جعله حَجة واحدة في السنة. وأسقط من التَّلبية، ما كان فيه شناعة، والقصة هي تلك القصة بعينها التي تفعلها السُّمَنية[1] والبراهمية ببلاد الهند إلى هذه الغاية، وتنسك فيها لأصنامها. وإني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب، وقد وقف على الركن والمقام، فقال: «والله لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران؛ ولكني رأيت رسول الله يقبِّلكما، فأنا أقبلكما كذلك». فإن كان الرواة الصادقون الذين رووا هذه الرواية عنه كذَبوا عليه فقد صدقوا في ما حكوه عن هذين الحجرين، وإن كانوا صدقوا عنه أنه قال ذلك فلقد قال قولاً حقاً. فكيفما أردت القول أيها الحبيب لم يخرج عن قانون الحق. فأما ما يريد العائب أن يعيب به من يحلق شعر رأسه ويتعرى ويعدو ويرمي بالجَمَرات، فهذا فعل من قد غرب عقله وأنكر فهمه، ومن يتخبطه الشيطان فقد نجد مساغاً للعيب وموضعاً للثلب. ولقد احتججنا لكم عند من ثلبكم بهذا وقلنا إنما يفعلونه من جهة التعبد وليس في التعبد عيب، فأجابنا أن الله عز وجل حكيم ولم يتعبد خلقه بالسنن الفاحشة الشنِعة التي تنفِر الطباع منها ويستسمجها العقل، بل بالسنن التي يستحسنها العقل ويفضلها... فهل ترى أصلحك الله ورضي عنك أن تدعوني إلى مثل هذا الذي تستشنعه البهائم وتستقبح فِعْلَه؟ فإني أظن بغير شك أنها لو سئلت فأُذِنَ لَها في النطق لأخبرتنا بقبح هذه الأفعال واستشناعها إياها وأعلمتنا

---

(١) في الأصل: الشمسية، ويمكن تفسيرها بمعنى عُبَّاد الشمس، ولكن الأرجح والأوضح أن نقرأ بدل «الشمسية» «السمنية» أو «الشمنية». ιοῖαναμαΣ ويذكر المؤلف اسم «سماتية» بجانب «براهمة» عند سرده للفرق المختلفة ص ١٢٩؛ ولعله يجب علينا أن نقرأ هناك أيضاً «السمانية». ـ وهذه المواضع تتصل بأقواله الكثيرة في تاريخ الأديان؛ تلك الأقوال التي تعتمد على كتابات معتزلة القرن الثالث في تاريخ الأديان.

لو أجبنا إلى دعوتك أنا قد ظَلَمنا تمييزنا وطباعنا... وأما قولك أنك تنظر إلى حَرَم رسول الله وتشاهد تلك المواضع المباركة العجيبة، فقد صدقت أكرمك الله في قولك إنها مواضع عجيبة! وأي عجب أعجب من تلك المواضع عند ذوي العقول والتمييز التي يرتكب فيها ما يرتكب من ظلم العقل والتمييز الذي فضل الله به الإنسان على سائر البهائم وأنعم به عليه!»[1].

وهذه القطعة تذكرنا كثيراً بما يقوله ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ من كتاب «الزمرذ»، حتى يكاد المرء يشعر بأنه يميل إلى الزعم بأن إحداهما تعتمد على الأخرى من الوجهة الأدبية. والاختلاف الرئيسي هو في أن البراهمة يبدون لدى ابن الراوندي كممثلين لمذهب العقل، بينما يتحدث الكندي عنهم وعن السمنية بوصفهما فرقتين صَفَّدتهما الشعائر الدينية وأوامرها.

والنظائر تذهب إلى أبعد من ذلك. ففي القطعة رقم ١٣ يسخر ابن الراوندي قائلاً لِمَ لَمْ يأت الملائكة لمعونة المسلمين في يوم أُحُد، ويعرض الكندي (ص ٤٤ وما بعدها) في تهكم شديد غَزوات النبي التي ليست إلا غارات للسلب والنهب، كما هي عادة العرب. أما انتصار بدر الذي يشير إليه ابن الراوندي أيضاً فيتناساه الكندي عمداً، لكنه يكتب عن هزيمة أُحُد في تفصيل (ص ٥٠ = ص ٥٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩١٢):

«فأما غزوة أُحُد وما أصيب فيها من كسر رباعيته السفلى اليمنى وشق شفته وثلم وجنته وجبهته، الذي ناله من عتبة بن أبي وقاص وما علاه به ابن قميئة الليثي بضربة قطعت إصبعه، فهذا خلاف الفعل الذي فعله الرب مخلص العالم، وقد سلّ رجلٌ بحضرته على رجلٍ سيفاً فضربه على أذنه

(١) [من ص ١١٣ ـ ١١٦، طبعة القاهرة سنة ١٩١٢ ـ مع بعض تصحيحات للنص من عندنا].

فاقتلعها. فلما نظر المسيح مخلصنا إلى ذلك من فضله عمد إلى الأذن فردها إلى موضعها فعادت صحيحة كالأخرى (لوقا ٢٢: ٥)؛ وإلا حيث أصاب يد طلحة ما أصابها وقد وقاه بنفسه فلو دعا ربه فرد يده إلى ما كانت عليه من صحتها لكانت هذه من إحدى علامات النبوة. وأين كانت الملائكة[1] عن معونته ووقايته من كسر ثنيته وشق شفته ودمي وجهه...؟».

وأخيراً فلنقارن كذلك قطعةً من كتاب آخر إلحادي لابن الراوندي هو كتاب «الدامغ»، بفقرة مماثلة لها في «رسالة» عبد المسيح الكندي. فإن من القطع التي حفظها لنا ابن الجوزي (في كتابه «المنتَظَم في التاريخ») من كتاب «الدامغ» القطعة الآتية: «ولما وَصَفَ (محمد في القرآن) الجنة قال: فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه (سورة ٤٧: ١٥) وهو الحليب، ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع؛ وذكر العسل، ولا يطلب صِرْفا؛ والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة؛ والسندس، يفرش ولا يلبس؛ وكذلك الاستبرق، الغليظ (سورة ٤٤: ٥٣) من الديباج. قال ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل، صار كعروس الأكراد والنبط».

وإنا لنجد مثل هذه الأفكار لدى الكندي (ص ٩١): «فلا تظلم، أصلحك الله، عَقلَك وتبخس تمييزك حقه بغلبة سلطان الهوى الجائر والعصبية.فإنه إنما يجوز مثل هذا على الأغمار والجهال والآفنين وأهل النقص في الرأي الذين لا عقل لهم ولا معرفة عندهم، ولم يتخرجوا بمطالعة الكتب ومعرفة أصول الأخبار المتقدمة، فهم همج كأجلاف الأعراب المعتادين لأكل الضب والحرباء؛ قد ربوا على الفقر والمسكنة وشقاء العيش

(١) يشبه ما يقوله في ص ٦ (ص ٥١ من طبعة سنة ١٩١٢): «فما رأيت امرأ من الملائكة أعانهم».

في البوادي والبراري تسفعهم سمائم الصيف وزمهرير الشتاء وهم في غاية الجوع والعطش والعري. فحيث لوح لهم بذكر أنهار خمر ولبن وأنواع الفاكهة واللحم الكثير والأطعمة والجلوس على الأسرة والاتكاء على فُرُش السندس والحرير والاستبرق ونكاح النساء اللواتي هي كاللؤلؤ المكنون واستخدام الوصائف والوصفاء والماء المعين المسكوب والظل الممدود التي هي صفات منازل الأكاسرة، وقد وقع هذا في خَلَدِهم ـ وكان بعضهم قد رأى ذلك في اجتيازهم ومسيرهم إلى أرض فارس ـ فاستطاروا فرحاً وظنوا أنهم قد نالوه فعلاً عند سماعهم إياه قولاً وظفروا به فحملوا نفوسهم على محاربة أهل فارس لأخذ ذلك منهم وظفرهم به... فحاربوا أمة نجسة قذرة كانت قد طغت على الله وتجبرت فسلط جل وعز عليهم من لم يفكروا فيه قط فقتلوهم... وكذلك حكم الله وفعله بالقوم الظالمين ينتقم ببعضهم من بعض، ومثل الأنباط والأسقاط الذين لا خلاق لهم إنما غذوا بالشقاء وربوا مع البقر في السواد...»

ولا أجسر على الفصل في مسألة عما إذا كانت صلة رسالة الكندي الوثيقة بكتاب «الزمرذ» تقوم على رابطة أدبية: فهذه المسألة لا يمكن الإجابة عنها طالما لم تبحث رسالة الكندي من ناحية صحة نسبتها إليه بحثاً دقيقاً. أما موير، أول من اشتغل بها، فقد أيَّد صحتها على أساس الأدلة التاريخية، وتبعه في ذلك كازانوفا[1] وسيمون[2] ومنجانا[3] وغيرهم. وعلى العكس

---

(١) بول كازانوفا: «محمد ونهاية العالم»، باريس سنة ١٩١٣ ص ١١٠ وما يليها.

(٢) ج. سيمون: «الإسلام والتبشير المسيحي»، جوتر سلو سنة ١٩٢٠ ص ١٠.

(٣) أ. منجانا. دراسات ودبروك Woodbruke Studies، في تقرير مكتبة ريلند Bulletin of the John Ryland Library، منشستر، المجلد الثاني عشر سنة ١٩٢٨ ص ١٤٨ وما يليها.

من ذلك قال ماسينيون في مادة «كندي» بدائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني ص ١٠٩٧) بعدم صحتها مستدلاً على ذلك ببراهين ليست حاسمة تماماً. وكذلك يتساءل جراف[1] عما إذا لم يكن هذا الكتاب منحولاً[2] وليس لي أن أقطع برأي في هذا الموضوع إذ لا يستطيع ذلك إلا من له إحاطة تامة بالمسائل المسيحية العربية ومعرفة دقيقة بالمسائل الدينية من الناحية التاريخية. ومع هذا كله فإني أعتقد أن البحث الدقيق سيقدم لنا البرهان على أن رسالة الكندي هذه لم تؤلَّف، كما تذكر الرسالة نفسها، في أيام المأمون وإنما أُلِّفت بعد ذلك بكثير فيما يقرب من مُبتَدأ القرن الرابع. فإذا ما ثبت هذا البرهان وقام على أساس قويم فلن يقف شيء في طريق زعمنا أن مؤلف هذا الدفاع قد اعتمد على كتاب «الزمرذ» أو الكتب الإلحادية المشابهة له. أما إذا اعتبرنا النظائر الموجودة بين كتاب الزمرذ والرسالة وحدها، فذلك لا يكفي تماماً لتحمل عبء مثل هذا البرهان. ويجب علينا أن نذكر أنه ليس لدينا إلا شذرات قليلة من كتاب «الزمرذ» ولو كان قد حفظ بأكمله، إذاً لكثرت النظائر من غير شك.

أما إذا كان المؤلف قد أخذ حقاً عن كبار الملاحدة المسلمين في القرن الثالث فمن السهل تفسيرُ حدة براهينه وعنفها، تلك البراهين التي لا نكاد نجد لها

---

(١) ج. جراف: التناظر المسيحي ضد الإسلام، في مجلة «الكراسات الصفراء» Gelbe Hefte سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٨.

(٢) قارن أيضاً د. هـ بانت D. H. Baneth في مجلة «تربيص» (أورشليم) المجلد الثالث العدد ١ ص ١١٥ الذي حاول أن يثبت عدم صحة الكتاب ببراهين جديدة. فهو يلاحظ أن الهاشمي في دفاعه عن الإسلام يظهر المسيحية في معرض حسن بينما يقلب المؤلف لرسالة الكندي قواعد الإسلام الثابتة. ولا نستطيع أن نفسر ذلك إلا على أساس أن مؤلف الرسالة الكندية قد شوه هذا الدفاع عن الإسلام. ـ ومن جهة أخرى أعتقد أن القراءة النزيهة لمقدمة الكتاب تكفي للدلالة على عدم صحة «رسالة» الكندي.

نظيراً في كتب التناظر المسيحية. ونحن حينئذ بإزاء واقعة متشابهة، في الإسلام الحديث، حيث يهيب المدافعون عن الإسلام في استدلالاتهم على انحطاط المسحية بنقد الحضارة الأوربية.

٧ ـ البراهمة في كتاب «الزمرذ»

كان لكتاب «الزمرذ» أثره الواضح في الإسلام. فبينما نُسِيَ اتجاهه الخاصُّ نسياناً تاماً بقيت ذكرى إحدى مسائله محفوظة. ولم يكن لهذه المسألة من قبل إلا دور ثانوي.

ذكر ابن الراوندي مذهبه وآراءه على لسان البراهمة[1]. واستحضارٌ بسيط لما نعرفه عن البراهمة وبخاصة ما يذكره المؤلفون المسلمون عنهم، يبين لنا إلى أي حد بعدت الصلة بين مذهب كتاب «الزمرذ» ومذهب البراهمة. ومن المحتمل كل الاحتمال أن ابن الراوندي لم يتصل اتصالاً مباشراً بالمذاهب الهندية. ويقول البيروني ـ هذا العالم المسلم الوحيد الذي كان له إلمام تام بأحوال الهند وضعه في كتاب «الهند»[2] ـ يقول هذا العالم في مقدمة كتابه[3] إن المؤلفين الإسلاميين الذين كتبوا عن أديان الشعوب الأعجمية لم تكن لديهم معلومات صحيحة، وقد نقل كل منهما عن الآخر دون تحقيق، اللهم إلا إيرانشهري[4] الذي تحدث عن أديان الأمم المختلفة بطريقة خاصة واعتماداً على بحثه الخاص. إلا أن أخباره مع ذلك عن الهند لا تتفق وما يتطلبه البحث

---

(١) انظر القطعة رقم ١، ٢، ٣، ١٩.

(٢) كتاب «الهند» (تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مر ذولة)، طبعة سخاو سنة ١٨٨٧، والترجمة سنة ١٨٨٨.

(٣) ص ٦ من الترجمة.

(٤) سأفصل القول عن هذا المؤلف في مناسبة أخرى.

العلمي. إذ قد اعتمد في ذلك غالباً على أقوال أحد المتقدمين عليه ألا وهو زُرْقان[1]. ولم يبق لدينا ويا للأسف شيء من مؤلفات إيرانشهري ولا زرقان. غير أنه من الممكن أن يكون المعينُ الذي استقى منه المؤلفون الذين عاشوا قبل البيروني هو في النهاية هذين الرجلين.

ويفرد المسعودي في كتاب «مروج الذهب» فصلاً خاصاً عن مذاهب أهل الهند[2] ويذكر بخاصة إسمي كاتبين يظهر أنهما مصدر هذا الفصل وهما أبو القاسم (عبد الله بن أحمد) البلخي (الكعبي)[3] «كتاب عيون المسائل والجوابات»، و(أبو محمد) الحسن بن موسى النوبختي[4] في كتابه «الآراء والديانات». وكلاهما من رجال النصف الثاني للقرن الثالث أو أوائل القرن الرابع. وقد عرفنا قطعاً من كتاب النوبختي المذكور، منذ زمن قليل عن طريق كتاب ابن الجوزي: «تلبيس إبليس»[5]؛ وقد طبعها هـ. رِتّر في مقدمته لكتاب «فرق الشيعة» النوبختي[6] ومن بين هذه القطع قطعتان متعلقتان بالبحث في مذاهب أهل الهند بالتفصيل: إحداهما تصف رياضيات صوفية[7] الهند

---

(١) مؤلف في الفِرَق مشهورْ؛ اعتمد عليه الأشعري والبغدادي. قارن لوي ماسينيون، رسالة في... Essai ص ٦٤.

(٢) المسعودي، «مروج الذهب» طبع بربييه دي مينار (باريس سنة ١٨٦١) الجزء الأول ص ١٤٨ وما يليها.

(٣) معتزلي من الطبقة الثامنة (توفي سنة ٣١٩)؛ انظر بعد ص ١٦٢.

(٤) متكلم شيعي في أواخر القرن الثالث؛ انظر بعدُ ص ١٦١.

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: «نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس» (الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٤٠)؛ انظر ماسينيون، مجلة العالم الإسلامي R M M، المجلد السابع والخمسين ص ٢٥٠ وما يليها.

(٦) «فرق الشيعة» للحسن بن موسى النوبختي (المكتبة الإسلامية Bibliotheca Islamica المجلد الرابع، استامبول سنة ١٩١٣) ص كب وما يليها.

(٧) قارن أيضاً: «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباي)، المجلد الرابع ص ١١٢.

ومجاهداتهم، والأخرى ملخص لوصف مقالات البراهمة. ويشوقنا أن نقارن كلام النوبختي بأقوال ابن الراوندي عن البراهمة. ففي «تلبيس إبليس» ص ٩٦[1] يقول المؤلف ما نصه: «قال أبو محمد النوبختي في كتاب «الآراء والديانات»: إن قوماً من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب... وأنه أمرهم بتعظيم النار، ونهاهم عن القتل والذبائح إلا ما كان للنار، ونهاهم عن الكذب، وشرب الخمر، وأباح لهم الزنا، وأمرهم أن يعبدوا البقر».

ولنضع هذه الفقرة - وهذه ملاحظة بين قوسين - إلى جانب ما يقوله الشهرستاني («الملل والنِّحَل»، طبع كيورتن) ص ٤٥٠ - ٤٥١ عن الطوائف الهندية الآتية: الباسوية والباهودية والكابلية والبادونية. وهو حتى في التفاصيل يشابه نفس أسلوب قطعة النوبختي المذكورة آنفاً تماماً، ولا بد أن يكون ملخصاً من كتاب «الآراء والديانات» أو يرجع إلى مصدر شبيه بهذه القطعة[2]. وربما كان جزء مما سنذكره بعد عن الشهرستاني مأخوذاً من نفس هذا المصدر.

---

(١) في الطبعة الثانية (القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ٦٥؛ وفي طبعة رتر ص XXIII.

(٢) يظهر أن القطعة المتعلقة بالباسوية ليست ذكراً مفصلاً لتلك الفرقة التي تسمى غالباً لدى ابن الجوزي (النوبختي) باسم البراهمة. ونستطيع مقارنة القطع بوساطة هذه العبارة المكررة كثيراً: «زعموا أن رسولهم مَلَك على صورة بشر». ومن الغريب أن ما أوردناه من كلام النوبختي متعلق بمذهب البراهمة، بينما هو لدى الشهرستاني متعلق بالفرق التي يسميها باسم أصحاب الروحانيات التي يضعها في مقابل البراهمة. ولا نستطيع القطع بالسبب الذي من أجله كان هذا الاختلاف: أهو طريقة الشهرستاني في فصل الأشياء المتصلة ببعضها من أجل حبه لترتيب كتابه وتصنيفه، أم هو أن ابن الجوزي أخطأ في الرواية؟.

ومن البيِّن أن ما يقوله النوبختي عن البراهمة أقرب إلى الصواب مما يقوله ابن الراوندي. فالنوبختي لا يتحدث مطلقاً عن العقل بوصفه أسمى مبدأ في الشؤون الدينية ولا عن إنكار الكتب المقدسة. وهو يؤكد بشدة أن البراهمة يعرفون الرسل، والشعائر الدينية التي يقدسونها، في رأي المؤلف، تتناقض مع ما زعمه ابن الراوندي من أن شعائر الأديان المنزلة مخالفة للعقل ومنافية. والبيروني يقول نفس هذا القول، بنصف شعائر الطهارة وأوامر الطعام لدى البراهمة في فصول من كتابه فصل فيها القول تفصيلا ويتحدث عرضاً عن أنبيائهم[١] وليس بين براهمة ابن الراوندي وبراهمة الهند الحقيقيين من صلة.

وعلى الرغم من هذا كله نجد لدى كثير من المؤلفين الإسلاميين أقوالاً عن مذهب البراهمة تتفق تماماً مع ما يذكره ابن الراوندي. ولدى الباقلاني[٢] وابن حزم[٣]

---

(١) الترجمة، الجزء الأول ص ١٠٦

(٢) «إعجاز القرآن» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩) ص ١٠: «وقد قصر قوم في هذه المسألة حتى أدى ذلك إلى تحول قوم منهم إلى مذاهب البراهمة فيها. ورأوا أن عجز أصحابهم عن نصرة هذه المعجزة يوجب أن لا يستبصر فيها وجه لها الخ».

(٣) «الفِصَل» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٧) جـ١ ص ٦٩: «ذهبت البراهمة... وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات. وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا: لما صح أن الله عز وجل حكيم، وكان من بعث رسولاً إلى من يدري أنه لا يصدقه، فلا شك في أنه متعنت عابث، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل، لنفي العبث والعنت عنه. وقالوا أيضاً: إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان، فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به. قالوا: فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضاً. ومجيء الرسل عندهم من باب الممتنع». وقد ترجم هذه الفقرة أسين بلاثيوس في كتابه «ابن حزم القرطبي» (مدريد سنة ١٩٢٨) الجزء الثاني ص ١٨٢.

والبغـــدادي[٤] والغزالـــي [٥] والطوســـي[٦] والـــذهبي[٧] وغيرهـــم يُـــسمي البراهمــة باســم «مــن ينكــرون النبــوة» فحــسب. ونجــد لــدى الــشهرستاني

---

(٤) «الفِرق» (طبعة القاهرة سنة ١٩١٠) ص ٣٣٢: «وقـالوا (أي أهـل الـسنة والجماعـة) في الـركن الـسابع المفروض في النبوة والرسالة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه خلاف قـول البراهمـة المنكــرين لهــم مــع قــولهم بتوحيــد الــصانع». انظــر كــذلك نفــس الكتــاب ص ٣٤٨ و ص ١١٤.

(٥) انظر أسين بالاثيوس، الغزالي: عقيدته وأخلاقه وتصوفه (سرقسطة سنة ١٩٠١) ص ٢٧٩ تعليق ١. انظر كـذلك الغزالـي، «فيـصل التفرقـة» (طبعـة القـاهرة سـنة ١٣٤٣ في مجموعـة «الجـواهر الغوالي» ص ٥٥: «والبراهمي كافر... لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين».

(٦) انظـر مـاكس هـورتن: «مـذاهب المـتكلمين النظريـة في الإسـلام» (بـون سـنة ١٩١٢) ص ٩٢: «إن الأنبياء يعلمون إما ما هو موافق للعقل وحينئذ فلا لزوم لهـم، وإمـا مـا هـو منـاقض للعقـل وحينئذ فأقوالهم غير مقبولة. وفي كلا الحالتين لا لزوم لهم». ـ قارن أيـضاً مكـس هـورتن: Die spekuiative und positive Theologie des Islam (Leipzig 1912) ص ٨٦، ٨٧.

ولا يناسب هذا المقام ما ذكره الجاحظ في كتاب الرد على النـصارى (ثـلاث رسـائل للجـاحظ، طبـع فنكـل، القـاهرة سـنة ١٩٢٦) ص ٢٤ س ٣ ومـا بعـده، عـن أهـل الهنـد أنهـم لا يمكـن الاستشهاد بهم على نبوة محمد أو المـسيح، لأنهم لم يسمعوا بهما مطلقا. وما يقولـه الجـاحظ في مكان آخر في كتابه «حجة النبوة» المطبوع بهامش طبعـة «الكامـل» للمـبرد (طبعـة القـاهرة سـنة ١٣٢٤) جـ ٢ ص ٤٤ مختلف عمـا نحـن بـصدده تمـام الاخـتلاف»:... ونحـن قـد نجـد اليهـود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية وعُبـاد البـددة (في الأصـل المطبـوع: المبـدرة؛ ويقـصد البـوذية) يكذبون النبي صلى الله عليه وسلم وينكرون آياته وأعلامـه». ولفـظ «عبـاد البـددة» الـذي يترجمه ريزر O.Reser (مقتبسات وتراجم عن كتب الجاحظ البصري اللغوي المتكلم [١٥٠-٢٥٠هـ] مع نصوص لم تطبع بعد، جـ١ [اشتوتجارت سـنة ١٩٣١] ص ٢٩٩ بـالبوذيين لعلـه يجب ترجمته بلفظ «عبدة الأوثان» فحـسب. وهـذا البيـان مهـم لأنـه لم يوجـد موضـع فيـه ذكـر البراهمة بحسبانهم منكري النبوات أقدم من كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي ـ انظر كـذلك «رسـائل خوان الصفا» (طبعة بمباي) جـ ٤ ص ١٩٦، ١٩٨.

(٧) انظر بعد ص ١٤٨ تعليق ٤. وانظر كذلك ت. دي بور: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» (اشـتوتجارت سنة ١٩٠١) ص ٩٢؛ يوليـوس جوتمـان J.Guttmann "فلـسفة اليهـود" Die Philosophie des judentums (برلين سنة ١٩٣٣) ص ٥٩، ٩١.

ولدى ابن الجوزي ملاحظات كثيرة على البراهمة لابد لنا من فحصها فحصاً دقيقاً.

قال الشهرستاني[8]:

«إلا أن هؤلاء البراهمة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد لهم نفي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه، منها أن قال:

١ـ إن الذي يأتي به الرسول، لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً، وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه؛ فأي حاجة لنا إلى الرسول؟! وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً: إذ قبول ما ليس بمعقول، خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حد البهيميَّة.

٢ـ قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما يدل عليه عقولهم. وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً قادراً حكيماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر، فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا. وإذا عرفناه وشكرنا له، استوجبنا ثوابه. وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه. فما بالنا نتبع بشراً مثلنا؟! فإنه إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر، فقد استغنينا عنه بعقولنا؛ وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه.

٣ـ قد دل العقل على أن العالم صانعاً حكيماً، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم. وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث

---

(٨) كتاب «الملل والنحل»، طبع كيورتن (لندن سنة ١٨٤٦؛ طبعة جديدة، ليبتسك ١٩٢٣) ص ٤٤٥ وما يليها.

العقل: من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة، والطواف حوله، والسعي ورمي الجمار، والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم؛ وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته، وغير ذلك. كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول.

٤ـ إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً. فبأي تمييز له عليك، وأية فضيلة أوجبت استخدامك؟ وما دليله على صدق دعواه؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام مالا يحصى كثرة، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوى خبره. قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده».

ولا أحسبني مخدوعاً إن زعمت أن مقالات المؤلفين المذكورين آنفاً استقيت من نفس المعين الذي استقى منه مقال الشهرستاني هذا. هذا إلى أن الأقوال الموجودة لدى الشهرستاني هي بعينها تلك التي يوردها ابن الراوندي. فعبارة الشهرستاني الأولى، تلك التي يوردها الطوسي وابن الجوزي بصيغةٍ مشابهة، تناظر بالضبط ما هو مذكور في القطعة رقم ٣ من كتاب «الزمرذ». وهناك أيضاً يتحدث ابن الراوندي عن ضرورة معرفة نعم الله (الشهرستاني العبارة رقم ٢)، بينما نوضح إنكار الأوامر الدينية الإسلامية (عبارة الشهرستاني رقم ٣) بنفس الأمثلة التي ذكرها ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ أما الطعن في المعجزات ورفع شأن العلوم (الشهرستاني:

العبارة رقم ٤ في نهايتها)، فكتاب ابن الراوندي مملوء بذلك (انظر بخاصة القطعة رقم ١٧). وفي القطعة رقم ١٦، يشير ابن الراوندي، على الأقل جزئياً إلى القول بأن الأنبياء ليسوا إلا بشراً وعلى ذلك لا يمتازون على بقية الناس في شيء (الشهرستاني، ابتداء العبارة الرابعة)[1] وقلما يُشَك في أن أقوال الشهرستاني ترجع على الأقل عن طريق غير مباشر إلى مذهب البراهمة المفصل في كتاب «الزمرذ»

وفي كتاب «تلبيس إبليس» لابن الجوزي ما يؤيد ما ذهبنا إليه[2]:

فهناك ست شبهات على الأديان المنزلة تذكر على لسان البراهمة دون أن يكون هناك جديد على ما يقوله الشهرستاني[3].

---

(١) قارن أيضاً اتفاقهم في المصطلحات وبخاصة في «مغيبات الأمور» (شهرستاني ص ٤٤٦ ص ٨).

(٢) أدين بالإشارة إلى هذا الموضع للأستاذ هـ.هـ شيدر.

(٣) أقوال البراهمة كما يذكرها ابن الجوزي هي: «قال المصنف: وقد ألقى إبليس إلى البراهمة ست شبهات:

(الشبهة الأولى): استبعاد اطلاع بعضهم على ما خفي عن بعض فقالوا: «ما هذا إلا بشر مثلكم» والمعنى، وكيف اطلع على ما خفي عنكم؟

(الشبهة الثانية): قالوا: هلا أرسل ملكا؟ فإن الملائكة إليه أقرب ومن الشك فيهم أبعد، والآدميون يحبون الرياسة على جنسهم فيوقع هذا شكا؛

(الشبهة الثالثة): قالوا: نرى ما تدعيه الأنبياء من علم الغيب والمعجزات وما يلقى إليهم من الوحي يظهر جنسه على الكهنة والسحرة. فلم يبق لنا دليل نفرق به بين الصحيح والفاسد،

(الشبهة الرابعة): قالوا: لا يخلو إلا أن تجيء الأنبياء بما يوافق العقل أو بما يخالفه. فإن جاءوا بما يخالفه، لم يقبل، وإن جاءوا بما يوافقه فالعقل يُغني عنه.

(الشبهة الخامسة): قالوا: قد جاءت الشرائع بأشياء ينفر منه العقل؛ فكيف يجوز أن تكون صحيحة؟ من ذلك إيلام الحيوان.

(الشبهة السادسة): قالوا: ربما يكون أهل الشرائع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب.

ورواية ابن الجوزي تختلف عن رواية الشهرستاني اختلافاً شكلياً فحسب، إذا ما استثنينا أن الشهرستاني أكثر تفصيلاً وأنه يبدو في نقله معتمداً على مصادر أقدم. هذا الاختلاف الشكلي ينحصر في أن ابن الجوزي يرد على أقوال البراهمة بردود طويلة بينما لا نجد من ذلك شيئاً عند الشهرستاني. وعلى الرغم من هذا كله فلعل الشهرستاني قد عرف مثل هذه الردود، ولكنه تركها. إذ إنه بعد ذكره لبراهين البراهمة الأربعة أورد فقرة فيها يدافع أنبياء الأديان المنزلة عن أديانهم وفيها يجيبون بخاصة على البرهان الأخير. أفليس لنا أن نزعم أن الشهرستاني قد استقى آراءه عن البراهمة من مؤلف فيه الرد على هذه الآراء بطريقة مشابهة لما هو لدى ابن الجوزي؟ أما أن الشهرستاني لا يورد مصدره بتمامه وإنما يقدم لنا ملخصاً عنه، فذلك يتضح من كلمة: «رسلهم» (ص ٤٤٦ ص ٨) التي هي هنا معلقة في الهواء[١]

وهذا عينه يقال في فصل ابن الجوزي عن البراهمة. فهو يدل دلالة واضحة على أنه مأخوذ من كتاب قديم اعتمد بدوره في عرضه لمذهب البراهمة على ابن الراوندي بطريق غير مباشر على الأقل. وأهم مصدر لكتاب «تلبيس إبليس» أبو الوفاء علي بن عقيل[٢] (المتوفى سنة ٥١٣)، الذي يذكر مراراً بهذا الكتاب. ولكن تتلو شبهات البراهمة الست والردّ عليها فقرة تبتدئ بقوله: «قال أبو الوفاء علي بن عقيل» لذا يميل المرء إلى الاعتقاد

(١) ومما هو جدير بالملاحظة أن الآية: ما هذا إلا بشر مثلكم (سورة ٢٣ آية ٣٤) توجد لدى ابن الجوزي في براهين البراهمة، بينما الشهرستاني يذكرها في الدفاع عن الأنبياء بشكل مغاير بعض الشيء.

(٢) انظر هـ. رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ١٠ تعليق رقم ٣.

بأن فصل البراهمة كله لنفس المؤلف السابق الذكر في الوقت الذي فيه يحيط بكلتا القطعتين (فصل البراهمة والجزء الذي يليه مباشرة) اقتباسان كبيران من النوبختي متعلقان بالبراهمة «الحقيقيين». فكأن رواية النوبختي المتحدة قد فصمت عراها القطعة التي توسطت بينها، والتي وجدنا من قبل أنها تكوِّن وحدة.

والجزء المروي عن ابن عقيل هو في محتواه تال لقطعة البراهمة. إذ فيه يتحدث عن الملاحدة الذين يجحدون الأنبياء ويضعونهم في صف السحرة والممخرقين. وإلا فإن هذا الجزء خارج عن تأليف كتاب «تلبيس إبليس»[1]. ولو أن الخصم اللدود لابن الجوزي في هذا الكتاب هم حقاً الصوفية، فإن الرد الوافي عليهم يبتدئ أولاً ص ١٩٥ والفصل السابق يتعلق بالمذاهب الباطلة للطوائف المختلفة من السوفسطائيين والفلاسفة والدهريين والثنوية وعبدة الأوثان والنار وجاحدي البنوات (أي البراهمة) واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والفرق الإسلامية الخ. فليس في هذا الجزء الأول من الكتاب موضع يتحدث فيه عن الصوفية. ولا يشذ عن هذا إلا الجزء المرويُّ عن ابن عقيل، والذي ذكرناه آنفاً أما في الجزء الثاني فيتحدث عن الصوفية الذين يجسرون على مساواة كرامات الصوفية بمعجزات الرسل، وما كان لهذه الحقيقة أن تسترعي النظر إذا لم تكن متلائمة مع سياق النص فيما بعد.

وفي ص ٣٨٩ يتكلم كتاب «تلبيس إبليس» عن طائفة من الصوفية

---

(١) «تلبيس إبليس» ص ٦٩؛ ص ٧٤ وما يتلوها؛ وفي هذا الموضع الأخير لا يذكر النوبختي بوصفه مؤلفاً إلا في النهاية (ص ٧٥ س ٢) ولكن بمقارنته مع المسعودي في مروج الذهب جـ١ ص ١٥٦ (الذي أشار إليه رتر في مقدمته لكتاب فرق الشيعة ص XVII) يتضح أن هذا الموضع كله مأخوذ عن النوبختي.

تجحد النبوة، ويلي ذلك كلام طويل عن هؤلاء الصوفية الذين يتهمون سلطان الأوامر والنواهي الدينية وعنها ينحرفون. وأقوالهم مشروحة في شبهات ست يُردُّ عليها في تفصيل. وعند نهاية هذا الجزء (أسفل ص ٣٩٥) يروي من جديد عن ابن عقيل. ولا يعنينا محتوى هذه القطعة من هذا المقام. وعلى هذا فاتفاق هذا الفصل في التأليف مع الفصل عن البراهمة ((ص ٧٠ وما يليها) حتى في التفاصيل لا يدع مجّالاً للشك في أن هذين الجزئين متصلان بعضهما ببعض. وابن عقيل الذي يجب علينا أن نَعُدّه في يقين المصدر العام لما كتبه ابن الجوزي يذكر البراهمة كنظير لمن تحدث عنهم من الصوفية الإباحية الذين يجحدون النبوة. إذ قد رُوِي عن البراهمة شيء من هذا القبيل[1].

وصلنا إذاً في شيء من التحايل إلى تأييد ما ذهبنا إليه، من أن فصل ابن الجوزي عن البراهمة، وهو المرويُّ عن ابن عقيل. وعلينا الآن أن نمعن النظر في الجزء التالي لفصل البراهمة، وهو المروي عن ابن عقيل (ص ٧٢). في السطر الثالث مباشرة لا يعترضنا إلا اسم «ابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء»[2]، بوصفه أكبر ممثل لجاحدي النبوة. وليس من شك في أن أبا العلاء المذكور هو أبو العلاء المعري. وقرن اسم أبي العلاء هنا باسم ابن الراوندي يدل دلالة واضحة على الأسباب التي من أجلها ذكر ابن الراوندي هناك. ولقد كان المعري في حياته متهماً بتشيعه للمذاهب الهندية[3] إذاً

---

(١) لعل البيروني أول من قارن المذاهب الصوفية بالمذاهب الهندية؛ انظر كتاب الهند للبيروني، في الفهرست تحت كلمة التصوف Sufism.

(٢) انظر كذلك «تلبيس إبليس» ص ١١٨ حيث يذكر ابن الراوندي والمعري سوياً.

(٣) انظر بعد ص ٢٤٨ تعليق رقم ٤ وخصوصاً الموضوع الموجود لدى الذهبي.

فذكر ابن الراوندي في هذا المقام يدل على أن بن عقيل كانت لديه ذكرى غامضة على الأقل لما هو معروف من أن ذكر البراهمة بوصفهم منكري النبوة إنما يرجع إلى ابن الراوندي. ولقد أخذ ابن عقيل كالشهرستاني من قبل (هو وغيره) آراء البراهمة كما هي مشروحة في كتاب الزمرذ على أنها صحيحة، وأعتقد أن ابن الراوندي كان يقول بها ما دام قد عرضها ودافع عنها(١).

ويتفق مع هذا بالدقة ذكر ابن الجوزي في كتابه «المنتظم في التاريخ»(٢) اسم ابن عقيل كراوية عن كتاب «الزمرذ». وسنبحث بعد عن أي طريق وصل كتاب «الزمرذ» إلى ابن عقيل. ويكفي هنا أن نقول إنَّ ابن عقيل عرف كتاب «الزمرذ» حقيقة، وعنه أخذ من أقوال البراهمة.

غير أن نص كتاب «تلبيس إبليس» يثير مسألتين أيضاً:

١ـ هل أقوال البراهمة هنا مأخوذة بنصها عن كتاب «الزمرذ» أم أن ابن عقيل أورد معنى أقوال البراهمة تقريباً في اختصار شديد؟

٢ـ هل الرد المفصل على الشبهة السادسة من شُبَه البراهمة لابن عقيل نفسه أم أخذ عن مؤلف قديم؟

أما عن السؤال الأول فالجواب سهل. فمقارنة قصيرة بنص الشهرستاني تدل على أن ابن عقيل أوجز أقوال البراهمة إيجازاً شديداً نازعاً منها قبل كل شيء تلك الصبغة الجدليَّة المضادة للإسلام. ويدل على هذا

---

(١) قارن الكلمات الأولى من هذا الجزء: «صبئت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتثال لأوامرها، كابن الراوندي ومن شاكله كأبي العلاء».

(٢) مجلة «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ ص ٩. انظر القطعة رقم ٢١.

الاتجاه دلالة واضحة العبارة رقم ٥ المتعلقة بأوامر الدين المنافية للعقل. وفي الموضع المناظر (العبارة الثالثة) لدى الشهرستاني يورد المؤلف كأمثلة على ذلك مجموعة من الأوامر الدينية الإسلامية تنافي العقل على حسب مذهب البراهمة؛ ويتفق هذا الإحصاء في تفاصيله مع نص ابن الراوندي (القطعة رقم ٣). أما ابن عقيل فقد أهمل ذكر الأمثلة وأورد مكانها[1] عنصراً يتلائم كثيراً مع ما يعرفه عن مذهب البرهمة، فهم يطعنون فيما أمرت به الأديان من إيلام الحيوان. ومن المؤكد أن عبارة «إيلام الحيوان» ليست مأخوذة عن ابن الروندي. ولكنها من طابع أبي العلاء المعري الذي يذكره ابن عقيل كملحد بجانب ابن الراوندي. ولقد قال المعري عن نفسه في مكاتباته مع داعي الدعاة الفاطمي، المؤيد في الدين[2] التي طبعها مرجوليوث[3]، وفي قصائد عدة إنه نباتي، وإنه يحرم أكل اللحم وقتل الحيوان عامة. والناس يرجعون هذا التفكير إلى ما كان للمعري من ميل إلى المذاهب الهندية[4] وتعبيره الخاص عن هذا المبدأ الذي ينكره هو:

---

(١) ولهذا فإن عبارة: «من ذلك إيلام الحيوان» تظهر أنها مضافة من ناحية النظم.

(٢) هذا هو بعينه مؤلف «مجالسنا» هذه؛ ونص هذه المكاتبات محفوظ في المجالس، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

(٣) «مجلة الجمعية الأسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ ـ ٣٣٢، والنص مأخوذ عن ياقوت، «إرشاد الأريب» جـ١ ص ١٩٤ وما يليها؛ انظر بعد ص ١٥٩ تعليق ٣.

(٤) انظر فيما يتعلق بالمسألة برمتها: ر.ا.نكلسون، «دراسات في الشعر العربي» ص ١٣٦ وما يليها. ومن بين المؤلفين الإسلاميين انظر على الخصوص: الذهبي في ترجمته للمعري في كتابه «تاريخ الإسلام» (طبعها ر.س. مرجوليوث في كتابه رسائل المعري (Anecdota oxoniensia, Semitic Series, Part X, Oxford. 1898) حيث يقول ص ١٣٣ س ٢٦ وما بعده: «من عجيب رأي أبي العلاء تركه تناول كل مأكول لا تنبته الأرض شفقة بزعمه على الحيوانات حتى نسب إلى التبرهم، وأنه يرى رأي ==

«إيلام الحيوان». وهو تعبير يصادفنا كثيراً في رسائله[٥] وقد اتخذه ابن عقيل متذكراً أبا العلاء.

وهذا العنصر نفسه يظهر في رده على هذه المسألة (أسفل ص ٧١) التي تتعلق بأمر الدين بقتل الحيوان وأكل لحمه فحسب[٦] ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن كل الردود على مقالات البراهمة هو لابن عقيل وأن نجيب بهذا المعنى على المسألتين الموضوعتين آنفاً.

ولكنا إذا أمعنا النظر أكثر في هذه الأجزاء المختلفة وصلنا إلى نتيجة أخرى هي أن ابن عقيل كانت لديه صورة للرد تصرف فيها بحرية لا تقل عن حريته مع أقوال البراهمة نفسها[٧]

البراهمة في إثبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم الحيوانات وإيذائها حتى الحيات والعقارب»؛ انظر كذلك مرجوليوث، نفس الكتاب ص XXXVI؛ ل. ماسينيون: «رسالة في أصل المعجم» Essai ص ٦؛ ومن الصعب أن نقطع برأي في مسألة مقدار صحة هذا القول. أما المعري نفسه فيقول في رسائله إلى داعي الدعاة إنه امتنع عن أكل اللحم منذ ثلاثين سنة من حياته لا لأسباب فلسفية أو دينية بل لأسباب صحية. ومن المؤكد أنه قابل في أثناء مقامه ببغداد أناساً امتنوعوا عن أكل اللحم، وليس للمرء أن يرجع في ذلك إلى تأثير هندي. ومن المعروف عن المانوية أنهم لم يكونوا يتغذون إلا بالنبات وأكبر شاهد على هذا أتباعها الذين عاشوا ببغداد. انظر الخياط، كتاب «الانتصار» ص ١٥٥ س ١٤؛ الجاحظ، «الرد على النصارى» (طبعة فنكل، «ثلاث رسائل» للجاحظ) ص ٢٠ س ١٠ ـ وفيما يتعلق بالنباتية المؤسسة على أساس فلسفي مع مذهب التناسخ انظر «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباي) الجزء الثالث ص ١٣٠ ـ انظر أيضاً لوي ماسينيون، نفس الكتاب ص ٤٣.

(٥) «المجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٧ س ١٣؛ ص ٣٠١ س ٤ ـ كذلك الذهبي، نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٥؛ نفس المؤلف نقلاً عن القفطي: نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٢٦ وما يليه.

(٦) تأمل خصوصاً ابتداء كلامه: «والجواب: أن العقل ينكر إيلام الحيوان بعضه لبعض، فأما إذا حكم الخالق بالإيلام لم يبق للعقل اعتراض الخ».

(٧) أما أن ابن الجوزي قد اعتدى على النص فذلك ظاهر من قوله (ص ٧٢ س ١٣) ==

وليس من المحتمل أولاً وبالذات أن يكون لدى مؤلف متأخر كابن عقيل نصُّ كتاب «الزمرذ». وسنبين[8] فيما بعد أنه منذ منتصف القرن الرابع لم يكن يُقرأ غير كتب خصوم ابن الراوندي المسلمين، وخصوصاً المعتزلة منهم؛ تلك الكتب التي فيها يرد على كتبه التي تستعمل أيضاً لعرض مذهبه، وابن الجوزي في كتابه «المنتظم في التاريخ[9]» يذكر لنا أن كتاب «الزمرذ» قد رد عليه أبو الحسين الخياط وأبو علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣). وكتاب الجبائي هو المصدر لما هو مروي عن كتاب «الزمرذ»[10] في هذا الكتاب اعتماداً على ابن عقيل الذي يتفق مع كتاب الجبائي في معنى تسمية كتاب «الزمرذ» بهذا الاسم وإليه يرجع في كل اقتباساته من كتاب «الزمرذ»[11].

ومن هنا يتبين أن ابن عقيل أخذ أقوال البراهمة عن كتاب الجبائي، وكذلك أخذ جزءاً من ردوده التي يمكن إرجاع الكثير منها إلى مذهب المعتزلة. ومع هذا فيجب على المرء أن يكون حذراً في حكمه ما دام تفكير المعتزلة ومصطلحهم سادا كل كتب الكلام المتأخرة، ولهذا فإن هذا الفرض سابق لأوانه إلى أن يقوم عليه الدليل القاطع.

غير أنا نستطيع سوق هذا الدليل، ففي كتاب «المنتظم» اقتباس من كتاب «الزمرذ» يكاد يتفق في محتواه مع قول من أقوال البراهمة في «تلبيس إبليس». إذ يتفق رد الجبائي على العبارة: «إن الأنبياء وقعوا بكلمات

إنه قد مضى على ظهور الرسول ٦٠٠ سنة تقريباً. ولقد توفي ابن الجوزي سنة ٥٩٧، بينما توفي ابن عقيل سنة ٥١٣.

(٨) انظر بعد ص ١٦١ وما يليها.

(٩) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٤.

(١٠) المجلة السابقة ص ٣ س ٩.

(١١) سنبين هذا بعد.

تجذب كما أن المغناطيس يجذب» (قطعة رقم ٢٣) الوارد في كتاب المنتظم؛ أقول يتفق في كلماته الأولى مع الرد على الشبهة السادسة من شبه البراهمة، المتعلقة بأعمال الأنبياء السحرية:

منتظم ص ٤ س ١١ وما يليه:	تلبيس إبليس ص ٧٢ س ٨:
وهذا كلام ينبغي أن يُستحيى من ذكره: فإن العقاقير قد عرفت أمورها وجربت، فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من انظر منهم؟!	والجواب: إن هذا الكلام ينبغي أن يُستحيى من إيراده، فإنه لم يبق شيء من العقاقير والأحجار إلا وقد وضحت خواصها وبان سترها. فلو ظفر واحد منهم بشيء وأظهر خاصيته، لوقع الإنكار من العلماء بتلك الخواص، وقالوا ليس هذا منك، إنما هذه خاصية في هذا.

ولنرجع بعد هذا الاستطراد في بحث الأمور الشاقة المتصلة بمصادر فصل البراهمة بكتاب «تلبيس إبليس» إلى موضوع هذا الفصل ألا وهو حياة براهمة كتاب «الزمرذ» في الكتب الإسلامية المتأخرة. وإلى الآن لم يكن المؤلفون الذين ذكرناهم آنفاً يذكرون على الخصوص إلا أقوال البراهمة في منافاة النبوة للعقل وفي خلو شعائر الإسلام من المعنى. غير أن المؤلفين المتأخرين قد أخذوا نقد البراهمة لمعجزات النبي الذي ذكره ابن الراوندي في كتابه وعدّوه صحيحاً لا شك في أنه لهم (القطع رقم ٧، ٨، ١١).

ففي الفصل الأول من كتاب «كمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة» للمتكلم الإمام أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه[1] (المتوفى

---

(١) انظر بروكلمان: جـ ١ ص ١٨٧.

سنة ٣٨١) يرد المؤلف على هجمات الفرق الإسلامية والزيدية خاصة ضد مذهب غيبة الأئمة الاثني عشر. وفي موضع منه يقارن المؤلف الخصم الذي يشك في معجزة الغيبة، بالبراهمة الذين ينكرون جميعاً معجزات الأنبياء وهأنذا أورد النص تبعاً للنسخة المطبوعة طبع حجر (سنة ١٣٠١هـ) ص ٤٩ وما يليها:

«**قال مخالفونا**: إن العادات والمشاهدات تدفع قولكم بالغيبة. فقلت: إن البراهمة تقدر أن تقول مثل ذلك في آيات النبي صلى الله عليه وآله، وتقول للمسلمين: إنكم بأجمعكم لم تشاهدوها، فلعلكم قلدتم من لم يجب تقليده، أو قبلتم خبراً لم يقطع العذر. ومن أجل هذه المعارضة، قالت عامة المعتزلة على ما يحكى عنهم: إنه لم تكن للرسول صلى الله عليه وآله معجزة غير القرآن. فأما من اعترف بصحة الآيات التي هي غير القرآن احتاج إلى أن يطلق الكلام في جواز كونها، بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها ثم في صحة وجود كونها على أمور قد وقعنا عليها، وهي غير كثيرة الرواة. فقالت الإمامية: فارضوا منا مثل ذلك؛ وهو أن نصحح هذه الأخبار التي تفردنا بنقلها عن أئمتنا عليهم السلام بأن تدل على جواز كونها بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها وصحة كونها بالأدلة العقلية والكتابية والأخبار المروية المقبولة عند نقلة العامة". ثم قال بعد ذلك:

«**قال الجدلي**: فنقول إنه ليس بإزائنا جماعة تروي عن نبينا صلى الله عليه وآله ضد ما نروي مما يبطله ويناقضه. أو تدعون أن أوّلنا ليس آخرنا فيقال له: ما أنكرت من برهميٍ قال لك إن العادات والمشاهدات والطبيعات تمنع أن يتكلم ذراع مسموم مشويّ وتمنع من انشقاق القمر وإنه لو انشق وانفلق (ص ٥٠) لبطل نظام العالم. وأما قوله ليس بإزائهم

من يدفع أن أوّلنا ليس كآخرنا فإنه يقال له الخ».

ومن الواضح أن ابن بابويه يرجع هنا في شيء من التصرف إلى مذهب البراهمة كما هو وارد في كتاب «الزمرذ»[1]. ولعله حينما يذكر المعتزلة وأنهم لا يعترفون بمعجزة أخرى غير القرآن، «على ما يحكى عنهم»، إنما يعني دفاع خصوم البراهمة في كتاب «الزمرذ»[2]، ذلك الدفاع الهزيل.

ومن الشيق أن نجد إحالات إلى براهمة كتاب "الزمرذ" خارج الكتب الإسلامية، في كتب اليهود العرب. وقد أشار فرانتس دِلتش Frnnz Delitzsch في تعليقه على طبيعة كتاب «عص خوس» لآرون بن إليا القرائي (ألف سنة ١٣٤٦م)[3] إلى طائفة من هذه المواضع. وهناك مسألة لها أهميتها وخطرها وهي أن سعديه جاؤن المتكلم الفيلسوف اليهودي قد تحدث عن البراهمة في أشهر كتبه المكتوب بالعربية وهو كتاب «الأمانات والاعتقادات»[4]. فهو حينما يقول في ص ١١٨ س ١٣ وما بعده: «لأني سمعت بأن قوما يقولون: ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسَن والقبيح»، إنما يقصد الإشارة إلى مذهب

---

(١) لعل المصدر الوسيط هو كتاب «فساد قول البراهمة» لأبي القاسم علي بن أحمد الكوفي الرافضي (المتوفى سنة ٣٥٢)؛ قارن، استرابادي، «منهج المقال» (طهران سنة ١٣٠٢) ص ٢٢٥، النجاشي: «كتاب الرجال» ص ١٨٩ (قدمه إلى الأستاذ ماسينيون).

(٢) انظر قبل ص ١١٤.

(٣) ليبتسك سنة ١٨٤١ ص ٣٠٧. وهو يتحدث عن البراهمة ص ١٠٦.

(٤) طبع س. لانداور، ليدن سنة ١٨٨٠ ـ وقد طبعت ترجمة يهودا بن طبون العبرية مراراً (انظر: هـ. مالتر Malter، سعديه جاون، حياته ومؤلفاته، فلادلفيا سنة ١٩٢١ ص ٣٧٠ وما يليها) ــ وأنا أستخدم طبعة إسرائيل هاليفي، يوزيفوف سنة ١٨٨٥.

البراهمة، كما لاحظ من قبل جوتمان محيلا إلى الشهرستاني[1]. وهو يذكرهم صراحةً (ص ١٣٩) بمناسبة مهاجمته لمذهب «نسخ الشريعة» الإسلامي. وبعد أن يذكر سعديه طائفة من المذاهب، اليهودية أيضاً، التي تقول بإمكان نسخ شريعة التوراة، يقول: «ورأيت منهم من يقول: «إن قالت البراهمة إنا نقلنا عن آدم الأمر بلباس ملحم من صوف وكتان وبأكل المضيرة من لحم ولبن وبضمد الثور والحمار، فليس لكم أن تنقلوا خبر رسول يحظرها لأن آدم قال لنا إنها لا تنسخ». وهذه، أرشدك الله، دعاوى لا أصل لها، وإنما هم الذين ادعوها للبراهمة، وإنما يدعون للبراهمة إباحة هذه الأشياء فقط؛ ونحن أيضاً مقرون بإباحتها حيث كانت وتقريب حظرها في العقول إذا كان الإنسان يجوز يمتنع منها من تلقاء لنفع يلحقه. ولو ذهب برهمي أن يدعى مستأنفا ما أدعوه له لم يسغ له ذلك، لأن الناقل إنما يقول في كل يوم كمثل ما قاله به في أمسه وليس هو مثل المرتئي الذي يجوز له يقرأ: انكشف لي اليوم ما لم أقف عليه بالأمس».

وليس لنا طبعاً أن نستنتج من هذا النص أن براهمة كتاب «الزمرذ» كانوا يقولون بمذهب النسخ هذا. وسعديه نفسه يقول بعد أن ذكر أن خصوم اليهودية هم الذين وضعوا هذا المذهب على لسان البراهمة، الذين اشتهروا منذ مؤلف ابن الراوندي بجاحدي النبوات، أو قل إن سعديا يذكر في صراحة أنه بصدد حجة اخترعت من أجل نصرة مذهبهم. ومع هذا فقد كان كتاب «الزمرذ» موجهاً أولاً وبالذات ضد عقائد الإسلام ولم يكن من داع لابن الراوندي لتأييد مذهب المسلمين في نسخ الشريعة ببراهين جديدة،

---

(١) يعقوب جوتمان: «فلسفة الدين عند سعديه»، جيتنمن سنة ١٨٨٢ ص ١٤٠ J. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Saadia.

والأرجح أنه هاجم هذا المذهب بعينه. يؤيد ذلك ما ذكره اليافعي[1] من أن ابن الراوندي دافع عن مذهب اليهود في عدم إمكان نسخ الشريعة ضد مذهب المسلمين في نسخها. وعلى الرغم من هذا كله فإن فقرة سعديه ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بحياة براهمة كتاب «الزمرذ» من بعده. إذ ترينا كيف اعتقد الناس في خرافة ابن الراوندي عن البراهمة وكيف توسع الناس في مذهب البراهمة المزعوم[2].

وليس من شك في أن ابن الراوندي، حينما يدع البراهمة يطعنون في الأديان المنزلة إنما يخفي تحت هذا القناع عقيدته الخاصة. غير أن هذا لا يفسر لنا اختيار ابن الراوندي للبراهمة كممثلين للعقليين وأحرار الفكر. أهو يمزج بهذا الذي يقوله عنهم أمشاجاً من معرفته لبعض المدارس الفلسفية الهندية، أم هو تبع سنة قديمة تضع على لسان حكماء الهند أقوالاً مثل هاتيك؟ هنا يلاحظ الأستاذ شيدر أن المسألة هنا مسألة أدبية ترجع إلى

(١) انظر بعد ص ١٧٧ تعليق ٨ عند نهاية التعليق. وتبعاً لهذا الموضع فإن ابن الرونـدي قد «لقن اليهود الاجتماع على عدم جواز النسخ... بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق». ومن الشيق أن هذا البرهان بعينه تجده لدى سعديه (ص ١٢٨ وما بعدها، ص ١٣١) ـ انظر كذلك اجناتس جولد تسيهر، «شريعة السبت في الإسلام»، في: «كتاب لذكرى دافد كوفمان (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ٩٩ وما يليها».

(٢) لا أنسى أن أؤكد مقدار الثمرة التي نجنيها من مقارنة كتاب سعديا بالكتب الإسلامية. ولقد اقتصر جوتمان في كتابه المذكور آنفاً على الشهرستاني في ترجمة هاربريكر. وما نشر من نصوص في العشر سنوات الأخيرة يعين كثيراً على البحث في مصادر سعديا الإسلامية. ولقد كتب مقالة في هذا الباب منذ زمن قصير ج. فايدا وعنوان هذه المقالة هو: «مصدر عربي لسعديا، كتاب الزهرة لأبي بكر بن داود» («مجلة الدراسات اليهودية» REJ، المجلد الثاني والتسعون سنة ١٩٣٢ ص ١٤٧ وما يليها).

العصور الأولى للهلّينية. وأقدم شاهد على هذا محاورة الإسكندر مع زهاد الهند العراة المعروفين باسم جمنوسوفسط والمذاهب التي يمثلها هنا حكماء الهند لا شأن لها بالواقع لدى الهنود وإنما مصدرها تبعاً للأستاذ فِلْكن تهكم الكلبيين اللاذع[1]. ولقد كان فلاسفة الهند يُعَدُّون في الإسلام تحت اسم السُمَنية (والأصح: السَّمَنية « Σαμαναῖοι) كممثلين للشك الهليني ضد المعتزلة[2] ومع هذا أرى أن البراهمة لا يذكرون في هذا المقام فيما خلا الكتب المتأخرة التي اعتمدت على ابن الراوندي. فلعل ابن

(١) انظر ى. فلكن S.U. Wilcken الإسكندر الأكبر وسفسطائية الهنود، في محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم (Phil Hist. Kl. 1923, XXIII, 150 F) والأستاذ هـ.هـ. شيدر سيتحدث بتفصيل عن هذه المسألة في مقالته: السمنية في الكتب المتقدمة الإسلامية والمسيحية (تظهر في مجلة ZNTW).

(٢) انظر توماس أرنولد، المعتزلة (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٢١ و ص ٣١ ـ ٣٣، فيما يتعلق بالسُّمَني جرير بن حازم الأزدي، انظر لوي ماسينيون، «رسالة في أصل المعجم الفني للتصوف الإسلامي» ص ٦٥ ـ أما أنا بصدد سنة قديمة نسبياً فذلك يتضح من كتاب. الهليلجة (أو الإهليلجة) عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (مطبوع في كتاب «بحار الأنوار» للمجلس ـ طبع حجر بطهران سنة ١٣٠١ ـ جـ ٢ ص ٤٧ ـ ٦٢). وقد ذكر هذا الكتاب ابن النديم («الفهرست» ص ٣١٧ س ٢٦) وألفه في زعم النجاشي (كتاب الرجال، بمباي سنة ١٣١٧ ص ١٠٠) [انظر كنتوري: «كشف الحجوب»، دار الكتب الهندية بكلكتا سنة ١٩١٤ ص ٤٣٠] حمدان بن معافي (المتوفى سنة ٢٦٥). ففي هذا الكتاب يذكر كخصم لجعفر «طبيب من بلاد الهند». وفي مخطوطة لكتاب الإهليلجة المذكور في حوزة الأستاذ ج.س. كولن، فيها يذكر النص باختصار شديد، يذكر: «طبيب من سمنية الهند»؛ ومن المؤكد أن هذا هو الأصل ـ انظر كذلك ماكس هورتن. «شك السمنية تبعاً للرازي» في مجلة: «محفوظات في تاريخ الفلسفة»، المجلد الرابع والعشرون ص ١٥١ وما بعدها؛ أما كتاب جولد تسيهر A buddhismus Hatasa az iszlamra (بودابست سنة ١٩٠٢) [قارن ب.هلر، فهرست كتب اجناتس جولد تسهير، باريس سنة ١٩٢٧، رقم ٢٤٢] فلم أستطع الوقوف عليه.

الراوندي استعاض عن السمنية بأختها البراهمة لأن المبدأ الذي اعتمد عليه في طعنه العقل على الأديان. وهو العقل الإنساني، لا يتفق ومذهب السمنية الشكي الحسي.

وليس لهذه المسألة بالنسبة إلى ما نحن بصدده إلا أهمية ثانوية. والمهم حقاً هو أن الروايات التي نجدها لدى المؤلفين الإسلاميين عن البراهمة بحسبانهم منكري النبوة، إنما ترجع إلى كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي[1]. وعلى الأقل كان رد الجبائي الوسيط لأقوال ابن الجوزي (ابن عقيل). وهذا بعينه ينطبق على المؤلفين الآخرين[2].

٨ ـ تأريخ الرد

لم نحاول حتى الآن أن نصف الكتاب الذي فيه حُفظت لنا قطع من كتاب «الزمرذ» وصفاً شاملاً. أما اسم المؤلف فلا يذكر، وإنما يقتصر المؤيد في الدين الشيرازي على ذكر أنه داع إسماعيلي (أحد دعاتنا)[3] ولعل

---

(١) لا يحق لنا أن نندهش لاستخدام كتاب «الزمرذ» كمصدر لآراء البراهمة دون إمعان كبير. فإن الكتاب من أهل السنة قد اعتمدوا في عرضهم لأخطاء المعتزلة على كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، وعلى العكس من هذا يجب علينا أن نذكر أن المؤلف الإسماعيلي للرد قد أدرك اختراع ابن الراوندي (قطعة رقم ١٤).

(٢) يذهب البغدادي («الفرق» ص ١١٤) إلى حد القول بأن النظام قد تأثر بمذهب البراهمة في إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف. فأنكر إعجاز القرآن وأنكر ما رُوِيَ في معجزات نبينا صلع من انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا على السلام إلى إنكار نبوته. انظر كذلك «الفرق» ص ٣٣٤؛ وبخاصة تور أندريه: «شخصية محمد» ص ١٠٨ ـ وفي موضع آخر (الفرق ص ٣٤٨) يقول البغدادي إن الشافعيين حرموا الزواج من البراهمة بحسبانهم منكري الأنبياء.

(٣) ص ٧٩ س ١٢.

طريقة مؤيد في التأليف تدل على أن هذا الكتاب من تأليفه هو. وهو يقول عن نفسه في ديوانه:

رَضِيتُ التَّستُّرَ لي مذهباً وما أَبتغي عنه من مَعْدِلِ[١]

وفي «مجالسه» بالقاهرة أدخل كثيراً من الكتب على النحو الذي أدخل فيها الرد على كتاب «الزمرذ»[٢]. ولا يذكر لهذه الكتب مؤلفاً إلا باسم «أحد دعاتنا» أو «بعض دعاتنا في الشرق». ومن الراجح أن مؤيداً إنما يقرأ على سامعيه كتباً ألفها أثناء قيامه من قبل بالدعوة في بلاد

(١) انظر حسين الهمذاني، «تاريخ الدعوة الإسماعيلية وأدبها خلال العهد الأخير من الدولة الفاطمية»، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٣٢ ص ١٣٤

(٢) هنا أورد تقديماته لهذه الكتب:

أ ـ المجلد الثالث ص ١٦٠ (مجلس رقم ٢٣٨): وإن بعض دعاتنا في الشرق وشى به الواشون إلى السلطان فقال بعض: إنه يقول بقدم العالم، وقال البعض إنه يغلو في عليٍّ صلع، وقال بعض إنه يرى رأي الفلاسفة ويأخذ كلامه ويدسُّه في الكلام الشرعي؛ فعمل رسالة نحن نقرؤها عليكم سوقا لفوائد علومها إليكم؛ وفاتحتها بسم الله الرحمن الرحيم الخ.

ب ـ المجلد الثالث ص ٣٠٢ (مجلس رقم ٢٤٧): «قد كان أحد دعاتنا في الشرق أخذ العهد على رجل من ذوي الأقدار كان استحوذ عليه شياطين المعتزلة» ويكتب الداعي إلى هذا الرجل رسالة لينقذه من شبهات المعتزلة.

جـ ـ المجلد الثالث ص ٣٣٣ (مجلس رقم ٢٥٥): قد سمعتم ما قرئ عليكم من الفصول الحكمية المقصودة بالبراهين العلية ونحن نشفعها بخطبة عملها أحد دعاتنا بالشرق في هذا الأسلوب وأودعها من الحكمة ما فيه حياة القلوب. قال الخ.

د ـ المجلد الرابع ص ٢٠٨ (مجلس رقم ٣٤٦): إن بعض دعاتنا ناظر بعض علماء المخالفين في أمر فدك وخروج فاطمة من خدرها الخ.

هـ ـ المجلد الخامس ص ٢ (مجلس رقم ٤٠١): وقد وقع إلى أحد دعاتنا كتاب مترجم «بالاسترشاد» للثغوري ذكر فيه شبهاً على اليهود والنصارى والمسلمين... فأجاب عنه بما نتلوه عليكم بفصّه وينتفع به من وفقه الله للخير. قال الخ... (فيما يتعلق بالرد على الثغوري الملحد انظر قبل ص ١٠٢ تعليق؛ قارن كذلك بعد ص ١٧٦).

فارس[1]. غير أنه في بعض الأحيان يعين المؤلف. فمثلاً في هذه «المجالس» قد حفظت لنا مكاتبة أحد الدعاة مع أبي العلاء المعري الشاعر[2] وهي مكاتبة معروفة جيداً من مصدر آخر. وذلك المصدر هو ياقوت الذي حفظ لنا كل هذه المكاتبة (التي تحتوي على رسالتين للمعري وثلاث رسائل للداعي الإسماعيلي)، في كتابه إرشاد الأريب[3] وذكر لنا صراحة اسم الداعي ألا وهو أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران، داعي الدعاة بمصر[4]. ومصدر ياقوت هو، من جهةٍ، موضع في كتاب «فلك المعاني» لابن الهَبَّارية[5]،

(١) انظر هذه المسألة بالتفصيل عند حسين الهمذاني، المقالة المذكورة ص ١٢٩ ما بعدها، ونفس المؤلف في «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذا الاسم.

(٢) المجلد السادس ص ٣٨ (مجلس رقم ١٣ وما يليه) ومقدمة مؤيد هكذا: انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بمعرة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر الطغيان... حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانية فانعقد بينه وبينه من مناظرة مكاتبة غير مشافهة ما نورده بنصه فينفع الله به السامعين. قال داعينا الخ... ولقد أبان حسين الهمداني في مقالته المذكورة ص ١٣٣ وما بعدها أن هذه المكاتبة هي بعينها المكاتبة الموجودة لدى ياقوت).

(٣) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، طبعة مرجليوث، (سلسلة جب، المجلد السادس) لندن سنة ١٩٠٨ ـ ٢٧، جـ١ ص ١٩٤ وما يليها. وقد طبع نص وترجمه للمرة الأولى ر.س. مرجليوث، «مكاتبة أبي العلاء على النباتية»، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٨ ـ ٣٣٢؛ وطبع ثانياً في طبعة كامل كيلاني لرسالة الغفران (القاهرة سنة ١٩٢٥) جـ٣ ص ٩٣ـ ١١٠؛ لذلك: خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم الشعراء أبي العلاء المعري والمؤيد في الدين ابن أبي نصر بن أبي عمران، القاهرة بالمطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ ـ انظر أيضاً مقالة الزهراء سنة ١٣٤٢ ص ٢١٩ وما بعدها؛ أفانوف، دليل كتب الإسماعيلية، ١٦٠، ثم مجلة الدراسات الإسلامية REI سنة ١٩٣٢ ص ٤٨٨.

(٤) في المكاتبة نفسها يسمى أبو العلاء مكاتبه باسم: سيدنا الرئيسي الأجل المؤيد في الدين.

(٥) انظر بروكلمان: المجلد الأول ص ٢٥٣.

ومن جهة أخرى «مجلد لطيف» في رسائل أبي نصر هبة الله بن عمران إلى المعري، وعن هذا الأخير اقتطفها. فكأن ياقوت إذا لم يأخذ المكاتبة عن «المجالس» مباشرة، لكنه عرف اسم مؤلف الرسائل إلى أبي العلاء عن مصدر آخر مستقل عن «المجالس». ويدل لفظ «داعينا» في هذه الحالة وربما في كل الحالات الأخرى على مؤلف المجالس نفسه.

والدليل القاطع على أن مؤلف الرد على ابن الراوندي هو مؤيد حقاً يمكن سوقه طبعاً على أساس علامات لغوية ومعنوية. وآمل أن أقوم بتحليل لكل هذه المجالس يؤدي إلى إثبات أن كل الآراء الواردة رداً على كتاب «الزمرذ» تتعلق تعلقاً تاماً بمذهب مؤيد. وسأقتصر هنا على إيراد دليل على آخر تاريخ يمكن أن يوضع لهذا الرد، وعلى البحث في تحديد العلاقة بينه وبين الردود الأخرى على ابن الراوندي.

أما أن كتاب الداعي لا يمكن أن يكون قد ألف قبل النصف الثاني من القرن الرابع فذلك يتضح تمام الوضوح من بيت الشعر المذكور ص ٩١ س ١١. وهذا البيت، كما أبنّا في تعليقنا على هذا الموضع، من قصيدة للمتنبي يمكن تأريخها من سنة ٣٣٩ ـ سنة ٣٤٦[1]. لذلك كان لزاماً علينا أن ننظر إلى هذا الرد من ناحية أخرى غير الناحية التي ننظر منها إلى الردود العديدة على ابن الراوندي التي ألفت بعد موته بزمان قصير. ولم تكن كتب ابن الراوندي نفسها نقطة ابتداء مناظرته والرد عليه إلا في الجيل التالي له، فندرت قراءتها في نصوصها الأصلية في منتصف القرن الرابع ولم

(١) في هذه الأثناء كان المتنبي في بلاط سيف الدولة [انظر بروكلمان جـ١ ص ٨٧؛ محمد صدر الدين، سيف الدولة وعصره Saifuddaulat and His Times (لاهور سنة ١٩٣٠) ص ٤٩ وما بعدها]. ويقول الشراح إن هذه القصيدة ألفت حينما كبست أنطاكية، فهلا يمكن تحديد هذه الحادثة بدقة أكثر؟

تعرف بعد إلا عن طريق الردود الأولى عليها. ولعلنا نُبيِّن فيما بعد أن مؤلف الرد على كتاب «الزمرذ» قد عرفه لا عن طريق النص الأصلي وإنما عن طريق اقتباسات الردود الأخرى منه.

وهآنذا أورد فيما يلي ما حفظ لنا من أقوال عن الردود على ابن الراوندي على حسب الترتيب التاريخي[1]:

١ـ يقال إن أول من ناظر ابن الراوندي هو الفيلسوف يعقوب ابن اسحق الكندي (المتوفى حوالي سنة ٢٦٠). ويذكر ابن أبي أصيبعة[2] له كتاباً عنوانه: كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد[3] لكن هذا العنوان والثلاثة الأخرى التي تليه لا توجد في فهارس كتب الكندي لدى ابن النديم أو ابن القفطي. ويدل على عدم صحة كلام ابن أبي أصيبعة من جهة أخرى ما هو معروف من أن المتأخرين قد نسبوا إلى الكندي، بحسبانه أول فيلسوف عربي، كتبا كثيرة كتبها غالباً تلاميذه[4].

٢ـ وقد رد على كتاب «التاج» (رقم ١١ لدى نيبرج) لابن الراوندي أبو سهيل إسماعيل بن علي النوبختي[5]، أحد شيوخ الإمامية المشهورين

---

(١) ذكر نيبرج (الكتاب السالف الذكر ص ٣٢ وما يليها) حين سرده لكتب ابن الراوندي بعض هؤلاء المؤلفين. وما نذكره فيما يلي من أرقام بعد عناوين كتب ابن الراوندي يناظر فهرست نيبرج لها.

(٢) عيون الأنباء (طبعة ملر، القاهرة سنة ١٨٨٢) جـ١ ص ٢١٢ س ٢٣.

(٣) لعله يناظر رقم ١٧ لدى نيبرج.

(٤) قارن دي بور، حول الكندي ومدرسته، في: محفوظات في تاريخ الفلسفة Archiv Für Gesch. 6. Philos. المجلد الثالث عشر (سنة ١٩٠٠) ص ١٥٣ وما يليها؛ وانظر خاصة ص ١٧٥.

(٥) كتب عنه بالتفصيل لوي ماسينيون في كتابه: «عذاب الحلاج»، ص ١٤٦ وما يليها.

(توفي سنة ٣١١) في كتاب «السَّبْك[1]» وكذلك رد على كتابيه «الغة الحكمة[2]» و«اجتهاد الرأي[3]»، (رقم ١٩ لدى نيبرج).

٣ـ ويذكر النجاشي لابن أخت أبي سهيل النوبختي وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي الذي كتب في حوالي نهاية القرن الثالث[4]، أقول ذكر له كتابا هو: «النُّكَت على ابن الراوندي[5]»

٤ـ ونقض أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي خمس كتب على ابن الراوندي، كما يقول ابن الجوزي[6]، ومن بين هذه الكتب كتاب الزمرذ[7] وكتاب الدامغ[8] وكتاب التاج[9].

---

(١) لدى الطوسي (فهرست كتب الشيعة، طبعة اشبنجر) ص ٢٨: «كتاب السبك»؛ ويدل هذا العنوان على أن «تاج» ابن الراوندي سيذوب في هذا الكتاب.

(٢) يميل نيبرج إلى قراءته: عبث الحكمة، تبعاً للطوسي ـ قارن لوي ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٦١٧.

(٣) «الفهرست» (طبعة فلوجل) ص ١٧٧؛ الطوسي، الكتاب المذكور ص ٥٨ ـ ماسينيون، نفس الكتاب ص ١٤٨.

(٤) ألف كتابه «فرق الشيعة» (طبع رتر، دار الكتب الإسلامية المجلد الرابع استامبول سنة ١٩٣١) بين سنة ٢٦٦ وسنة ٢٩٧. ويقول في ص ٦٤ إن للقرامطة آنذاك أتباعاً كثيرين باليمن وجنوب العراق ولكنْ لم تكن حركتهم على العموم قوية كل القوة ولا ذات خطر. ومن المعروف أن حركة القرامطة كانت في اليمن منذ سنة ٢٦٦، هذا إلى أن النوبختي لا يعرف شيئاً عن نجاح القرامطة العظيم في أوائل القرن الرابع.

(٥) انظر مقدمة كتاب «فرق الشيعة» ص ك XX.

(٦) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر «سنة ١٩٣٠» ص ٣ س ٢ وما يليه.

(٧) انظر بعد ص ١٦٨ وما يليها.

(٨) وكذلك يذكره البلخي في قطعة كتاب «الفهرست» لابن النديم، «مجلة فينا لمعرفة الشرق» المجلد الرابع ص ٢٢٤ س ١ [ص ٥ س ٦ من الطبعة المصرية «للفهرست»]

(٩) مذكور أيضاً لدى أبي رشيد في كتاب «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» (ا. بيرام، الجوهر الفرد: برلين سنة ١٩٠٢ A.Biram: Die atomistische Substanzlehre) ص ٦٩ من النص: فيما أملاه من نقض التاج ـ انظر كذلك لوي ماسينيون، نفس الكتاب ص ٦٣١.

٥ـ كذلك كرس معاصر الجبائي وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط جزءاً من حياته التأليفية في نقض كتب ابن الراوندي، عليه. فإلى جانب كتاب «الانتصار» وهو رد على كتاب «فضيحة المعتزلة»، نقض أيضاً كتاب: «القضيب» (رقم ١٠ في فهرست نيبرج لكتب ابن الراوندي ص ٣٢)، «نعت الحكمة»، (رقم ١٢)، «الزمرذ» (رقم ١٣؛ انظر كذلك ابن الجوزي، الكتاب المذكور ص ٣ س ٤)، «الفريد» (رقم ١٤)، «الدامغ» (رقم ١٥) وأخيراً كتاب «إمامة المفضول» (ابن الجوزي، الكتاب المذكور ص ٣ س ٥)

٦ـ ونقض أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري، وهو معتزلي من الطبقة الثامنة، على ابن الراوندي أربعة كتب، كما يقول ابن المرتضي[1]

٧ـ وتحدث عن ابن الراوندي في كتابه «محاسن خراسان»[2]

أبو القاسم أحمد بن عبد الله البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) المعتزلي المشهور. وقد حفظ لنا «الفهرست» وكتاب «معاهد التنصيص»[3] هذا الكلام في اختصار. وهو قد نقض على ابن الراوندي مذهبه

---

(١) انظر س.ت. و. أرنولد، «المعتزلة» (طبعة ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٢ س ٨.

(٢) لعل هذا الكتاب يحتوي تراجم مشاهير الرجال من خراسان.

(٣) انظر نيبرج، نفس الكتاب ص ٢٦ ـ وكذلك يرجع الجزء الموجود في رسالة ابن القارح (انظر بعد ص ١٧٧، تعليق ٨) إلى نفس المصدر، كما أبان ذلك كراكوفسكي (انظر بعد ص ١٧٧) ص ٧٢.

في الجدل في كتاب خاص[1]

٨ـ وتبعاً لابن المرتضى (انظر نيبرج، الكتاب المذكور، رقم ١٤) وابن الجوزي (نفس الكتاب ص ٣ س٨) نقض أبو هاشم عبد السلام الجبائي (المتوفي سنة ٣٢١) «كتاب الفريد» على ابن الراوندي[2].

٩ـ ولقد ورد أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس فرقة الأشعرية (توفي سنة ٣٢٤) علي ابن الراوندي في كتب كثيرة، في زعم الفهرست الموجود بكتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر[3]؛ انظر اشيتًا رقم ٢، رقم ٥ ورقم ٣٠ (على كتاب «التاج»)، رقم ٧٢، ٧٣، ٧٤. والمهم خصوصاً هو رقم ٧٢ الذي فيه يجعل الأشعري نقطة الابتداء في الرد على ابن الراوندي رداً للبلخي (انظر قبل)[4]. ومن هنا يتبين أن الأشعري لم يرجع إلى الأصل على الأقل في هذه الحالة، وإنما إلى الرد.

١٠ــ ولعل نفس كتاب ابن الراوندي هذا هو ما رد عليه أبو نصر الفارابي (توفي سنة ٣٣٩)، تبعاً لابن أبي أصيبعة (طبعة ا. مُلِر، جــ٢ ص ١٣٩ س ٧)، في كتابه: «كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل». ــ أما ابن القفطي («تاريخ الحكماء»، طبع لِبِّرْت ص ٢٧٩)

---

(١) انظر بعد رقم ٩، ١٠؛ كذلك مكس هورتن: «المذاهب الفلسفية...» ص ٣٨٤، غير أن هذه الرواية لا توضح لنا أي كتاب يقصد؛ قارن لوي ماسينيون: نفس الكتاب ص ٥٧٨»

(٢) انظر بعد ص ١٦٧.

(٣) س.ف. اشيتا، «من تاريخ أبي الحسن الأشعري» (ليبتسك سنة ١٨٧٦) ص ٦٣ وما يليها ـ وقد طبع كتاب ابن عساكر في دمشق منذ سنوات (دمشق سنة ١٣٤٧). وفيه يرد فهرست كتب الأشعري ص ١٢٨ وما بعدها.

(٤) العنوان الصحيح هو تبعاً لاشيتا، الكتاب المذكور ص ٧٦: «كتاب نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل».

فيميز في الموضع المُناظِر عنواني كتابين: كتاب أدب الجدل، وكتاب الرد على راوندي (هكذا)[1]

١١ـ وتبعاً لكتاب «الفهرست» (ص ٦٣ س ١٢) كتب أبو محمد ابن عبد الله بن جعفر بن درستويه (توفي بعد سنة ٤٣٠) النحوي البصري المشهور كتاباً عنوانه: «نقض كتاب ابن الراوندي على النحويين[2]».

١٢ـ وأبو بكر محمد بن عبد الله البردعي الخارجي المعتزلي الذي تقابل مع ابن النديم سنة ٣٤٠ ألف من بين ما ألف كتاباً اسمه: نقض كتاب ابن الراوندي في الإمامة[3]

١٣ـ ويقول الفهرست ص ١٧٤ عن أبي عبد الله الحسين بن علي ابن إبراهيم المعروف بالكاغدي (توفي سنة ٣٩٩): وله من الكتب كتاب نقض كلام الراوندي (هكذا!) في أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شيء ـ ولعل المقصود هو الكتاب رقم ٥ لدى نيبرج (ص ٣٢) تحت عنوان: لا شيء إلا موجود[4]. وفي الجزء الثاني من نفس هذا الكتاب (أو في كتاب آخر مستقل منه؟) نقض المؤلف نقض الرازي لكلام البلخي على الرازي.

١٤ـ ويذكر ابن أبي أصيبعة (جـ ٢ ص ٩٧ س ١٠) من بين كتب أبي علي محمد بن الحسن بن الهيثم (المتوفي سنة ٤٣٠) كتاباً اسمه: «مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم) في إيضاح تقصير أبي علي الحيّاني في نقضه

(١) انظر أيضاً اشتينشنيدر، «الفارابي» (بطرسبرج سنة ١٨٦٩ ص ١١٦ وما يليها).

(٢) انظر فيما يتعلق بهذا لوى ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٧٥ تعليق ٤.

(٣) «الفهرست» (طبعة فليجل) ص ٢٣٧.

(٤) انظر لوي ماسينيون، «عذاب الحلاج» ص ٥٦٠ تعليق ٥.

بعض كتب ابن الراوندي ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصول وإيضاح الرأي الذي لا يلزمه معه اعتراضات ابن الراوندي» ـ ومن الطبيعي أنه لابد من قراءة «الجبائي» بدل «الحياني». ولو أن اسم كتاب ابن الراوندي الذي بدا لابن الهيثم في رد الجبائي غير مذكور صراحة، فإننا نستطيع استنتاجه: ففي فهرست كتب ابن الهيثم لدى بن أبي أصيبعة الذي يرجع إلى فهرست لابن الهيثم نفسه، عنوان كتاب آخر يوضح لنا مركز ابن الهيثم بإزاء ابن الراوندي. فيقال في س ٦: «نقض محمد ابن الحسن علي أبي بكر الرازي المتطبب رأيه في الإلهيات والنبوات»؛ وفي س ٨ «كتاب له في إثبات النبوات وإيضاح فساد رأي الذين يعتقدون بطلانها وذكر فرق النبي والمتنبي». فكأن ابن الهيثم قام بإثبات النبوات هو الآخر،ومن وجهة نظر فلسفية من غير شك. وليس كتاب الرازي الذي لابد أنه قد طعن فيه في النبوات إلا الكتاب الذي ذكرناه له آنفاً والذي رد عليه أبو حاتم الرازي[1]وكذلك الحال في كتاب ابن الراوندي الذي يذكر في هذا المقام ما هو إلا كتاب الزمرذ، والمعروف عنه أن الجبائي نقضه.

فكأن معرفة المتأخرين لا لكتب ابن الراوندي فحسب بل لكل ما يتعلق به كذلك إنما ترجع إلى الردود التي ألفت عليه في عشية القرن الثالث الهجري. وما يعرف عنه من ناحية حياته ومؤلفاته يرجع في الجزء الأكبر إلى البلخي[2] الذي يحتمل أن يكون قد تلقاه عن أستاذيه الخياط والجبائي. والفصل المطول الذي كتبه ابن الجوزي[3] والذي كان مرجع المتأخرين أجمعين إنما أخذ جميعه تقريباً عن الكتب المتقدمة. حقاً إن ابن

---

(١) انظر قبل ص ١٢٧.

(٢) انظر ص ٦٣.

(٣) مجلة: «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) س ٢ وما يليه.

الجوزي يذكر أنه قرأ بعض كتب ابن الراوندي في أصولها (نفس الموضع ص ٢ س ٨ من النص العربي) ولكن ذكره بعد ذلك (ص ٣ س ٢) للردود على كتب ابن الراوندي هاتيك يكشف لنا عن مصادره التي استقى منها والتي نستطيع تعيينها في شيء من الدقة: فهو يعتمد على رواية الجبائي كثيراً إذ ينسب إليه أقوالاً عن محتوى ثلاثة كتب لابن الراوندي (ص ٤ س ٢٠ إلى ص ٥ س٥)[١]. ولعلها كانت مذكورة في مقدمة إحدى ردود الجبائي[٢]. وكذلك تبتدئ القطعة ص ٥ س ١٨ وما يليه بقوله: «قال أبو علي الجبائي». وهذه القطعة تتعلق بعلاقة ابن الراوندي بأبي عيسى الوراق[٣] وبالظرف الذي كتب فيه كتاب «الدامغ». ولا تحسبنا مخطئين إن قلنا إن ابن الجوزي أخذها عن رد الجبائي على كتاب «الدامغ».

ومع أن ابن الجوزي من أول مقالته إلى آخرها يورد مختصرات عديدة من كتاب «الدامغ»، فإنه لا يمكن أن تكون هذه مأخوذة عن مصدر آخر غير كتاب الجبائي[٤].

---

(١) المذكور صراحة هو كتاب الزمرذ. والكتابان الآخران هما حقاً كتاب «التاج» الذي فيه يتكلم عن قدم العالم (انظر كتاب «انتصار» ص ٢، ص ١٧٢ في أسفلها، وقارن كذلك قبل ١٠٧ من كتابنا هذا)؛ وكتاب «الدامغ» الذي عمله ابن الراوندي في زعم الجبائي نفسه لليهود (ابن الجوزي، نفس الكتاب ص ٥ س ١٨ وما بعده).

(٢) وكذلك يورد الخياط في رده على «فضيحة المعتزلة» كتباً أخرى لابن الراوندي: انظر الانتصار ص ٢ وما يليها، ص ١٥٥، ص ١٧٢ وما يليها، لذلك يحتمل أن تكون شذرة الجبائي قد وجدت في الرد على كتاب آخر غير كتب ابن الراوندي الثلاثة المذكورة.

(٣) وعلى هذا فربما كانت الفقرة ص ٣ س ٦ للجبائي ـ فيما يتعلق بالوراق انظر بعد ص ١٨١ تعليق ٢.

(٤) وكذلك يورد ابن الجوزي «ص ٣ س ٢» رداً للجبائي على كتاب «نعت الحكمة» ولهذا فربما كان الاقتباس المذكور ص ٥ س ١٤ وما يليه، مأخوذاً عن هذا الكتاب.

أما عن أبي هاشم الجبائي فيقول ابن الجوزي (ص ٣ س ٨) إنه نقض كتاب «الفريد» على بن الراوندي. وعلى هذا فحينما تروى عن أبي هاشم (ص ٥ س ٦ وما بعدها) فقرة من هذا الكتاب فإنا نكون هنا بإزاء شذرة مأخوذة عن رد. ومن المحقق أن الرد على زعم ابن الراوندي له أيضاً (س ١١ وما بعده).

والشائق خاصة ما يقال عن كتاب «الزمرذ» نفسه. وليس من شك في أن هذه الأقوال لا ترجع إلى النص الأصلي لكتاب ابن الراوندي، وإنما هي مأخوذة عن رد الجبائي الذي يروي عنه كثيراً. والملاحظة الخيرة (ص ٤ س ٢٠) التي قام بها الجبائي تؤدي بنا إلى القول بأن الاقتباسات الثلاثة السابقة من كتاب «الزمرذ» مع الردود عليها[1] هي أيضاً له ـ ويذكر ابن الجوزي أن مصدر القطعة الكبيرة (ص ٣ س ٩ وما بعده) المتعلقة بمعنى عنوان كتاب «الزمرذ» (انظر شذرة رقم ٢١)، هو ابن عقيل الحنبلي الذي صادفنا من قبل بمناسبة أخرى[2]. ولذا يعتمد بدوره على رد الجبائي مناقشاً لرأيه في سبب تسمية كتاب «الزمرذ» بهذا الاسم.

لم يبق علينا الآن إلا مقدمة ابن الجوزي (ص٢ س ١ ـ ٧). وللمرء أن يشك في أنها تقوم على حقائق تاريخية صحيحة. يدلنا على ذلك رواية عن أبي علي التنوفي[3] (توفي سنة ٣٨٤) الأديب. وما يذكر عن

---

(١) تأمل تقدير العلوم الدنيوية «العقاقير، المغناطيس، الطلسمات» وخصوصاً ص ٤ س ١٢: «فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من كان أنظر منهم!»، ومثل هذا القول لا يمكن أن يصدر عن حنبلي متأخر، وإنما يفهم على لسان معتزلي.

(٢) انظر قبل ص ١٤٤.

(٣) انظر كذلك نيبرج، الكتاب المذكور ص ٣٧؛ فيما يتعلق بخصائص أبي علي التنوخي، انظر لوي ماسينيون، مجموعة من النصوص غير المنشورة Recueil de Textes inédits، ص ٢١٧، وعلى الرغم من هذا فليس لنا أن نرفض إمكان كون =

أصل ابن الراوندي اليهودي نشعر فيه من الأثر بما نشعر به فيما نتكلم عنه فيما بعد من اجتماع الجبائي مع ابن الراوندي على جسر بغداد: فكلاهما يتصل بالأدب لا بالتاريخ.

وقد آن لنا الآن أن نرجع بعد هذا الاستطراد إلى الرد الإسماعيلي على كتاب «الزمرذ». ويميل المرء إلى الاعتقاد باستخدام المؤلف لردود سابقة بوصفها وسطاء من حيث النص، كميله للاعتقاد بصحة ما زعمناه من أن مؤيداً نفسه هو مؤلف الرد. غير أن البرهان على هذا أصعب من ذي قبل. فبينما لدى ابن عقيل نستطيع أن نبين ولو مرة في حالة واحدة أنه بإيراده اقتباسات من كتاب «الزمرذ» قد أراد كذلك نقض النص الذي أمامه (وأعني به فيما يظهر كتاب الجبائي)[4]، يجد على العكس من ذلك أن الرد على ابن الراوندي في الكتاب الإسماعيلي قائم بذاته ولا يكاد يرجع إلى مثال سابق عليه.

غير أني أرى في الشذرة رقم ١٠ مؤيداً لما زعمته. «فالخصم» الذي نحن بصدده هنا لا يمكن أن يكون إلا خصماً أدبياً متوهماً قد حاول الرد على كتاب «الزمرذ» قبل مؤلف كتابنا هذا. وليس من المحتمل أن يكون مثبتي النبوة

والد ابن الراوندي يهودياً ملحداً، لكن من الغريب أن الروايات التي لدينا عن حياة ابن الراوندي تقول بأنه كان صديقاً لليهود، وإليهم التجأ حينما طلبه السلطان، ولهم كتب مصنفات ضد الإسلام (انظر ما أوردناه عن اليافعي ص ١٧٨ تعليق) وقد كان اليهود الذين طعنوا في العهد القديم كما فعل ابن الراوندي في القرآن، كثيرين في ذلك العصر، أشهرهم حيوي (والأصح: حيويه) البلخي وكان معاصراً لابن الراوندي (كتب بني سنة ٨٥٠ ـ سنة ٨٧٥ ميلادية) ومتأثراً بالمانوية وعليه نقض سعديا كتابه ضد العهد القديم الذي ألفه بالعربية ـ انظر ا.دافدسون، مناظرة سعديا لحيوي البلخي (نيويورك سنة ١٩١٥)؛ هـ. مالتر: سعديا، حياته ومؤلفاته (فلادلفيا سنة ١٩٢١) ص ٢٦٧ وما بعدها، ص ٣٨٤ وما بعدها.

(٤) انظر قبل.

الذين يظهرون في الشذرة رقم ٢ من كتاب الزمرذ كرادين على البراهمة. فقد كان هؤلاء حقاً في عرض ابن الراوندي أولئك الذين هاجمهم البراهمة ودحضوا أقوالهم[١] ولم يقم هؤلاء الخصوم المزعومون برد هجمات البراهمة ونقض مذاهبهم حقاً. إلا أن المؤلف الإسماعيلي يعيب على «خصم» ابن الراوندي أنه فهم آيات القرآن على النحو الذي فهمه هو فكانت الحجج المسوقة ضده من أجل ذلك ضعيفة[٢] «فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل المقامات القرآنية في جملته غير معتبر؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر». ولا نحسبنا مخطئين إن حاولنا أن نرى في «خصم» ابن الراوندي هذا معتزليا متقدماً على المؤلف الإسماعيلي الذي حاول أن يصحح أدلته وبراهينه. ومعنى هذا أن مؤلف الرد لابد أن يكون قد عاش بعد ابن الراوندي بأجيال كثيرة.

٩ـ تحليل الرد

أما أن أصل الرد إسماعيلي، فذلك يتبين جيداً من أنه محفوظ في كتاب مؤيد وأنه مذكور صراحة أن المؤلف أحد دعاة الإسماعيلية. إلا أن الذي يسترعي النظر حقاً هو أن طابعه الإسماعيلي لا يتضح تمام الوضوح. إذ لا يبدو الداعي إلا كمسلم يدافع عن الإسلام ضد غارات الملحد غير كاشف عن ميل خاص واتجاه معين، بل إنه ليتحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة في الدين بقوله: «إخواننا في الدين» (ص ٨٠ س ٦). ولا يشير إلى المذاهب الإسماعيلية إلا بطريق غير مباشر. والقارئ الذي لا يعرف

(١) انظر على وجه الخصوص قوله في مبتدأ الشذرة رقم ٣: «عندنا وعند خصومنا».

(٢) وكذلك يقول ابن الهيثم؛ انظر قبل ص ١٦٥.

المؤلف من قبل سيدهش لما يجده لديه من تحفظ ملحوظ ولن يرى فيه إسماعيليا بسهولة. وليس الكتاب موجهاً إلى الذين دخلوا في مذهب الإسماعيلية السِّري وإنما قصد به إلى الجمهور ويراد به إدخال القارئ بلباقة في التصوير الإسماعيلي للإسلام.

وهأنذا أورد فيما يلي تحليلاً قصيراً لهذا الجزء من الكتاب المتعلق بالرد على ابن الراوندي معيناً بطابعه الإسماعيلي على وجه الخصوص:

لا يستطيع الإنسان أن يمارس بنفسه قوى العقل. فكما أن النار تظل كامنة في الزناد أو الحجر أو الحديد حتى تجد لها من يقدحها[1]، فكذلك الحال في العقل الإنساني يظل عديم الفعل (أي بالقوة) بالجسم حتى يوقظه إنسان. وهذا ما يفعله النبي. فهو يخرجه أولاً من القول إلى الفعل. فإذا قيل إن العقل أعظم نعم الله على عباده فإن اسم العقل أولى بأن يكون للنبي[2] فهو العقل بالفعل، بينما العقل الإنساني بالقوة فحسب. (ص ٨٠ س ١٥ وما يليه)

---

(١) انظر ماكس هورتن، مذهب الكمون لدى النظام، «مجلة الجمعية الشرقية الألمانية» ZDMG، المجلد الثالث والستون «سنة ١٩٠٩» ص ٧٧٤، غير أنه لم يبق هنا من معنى هذه الفكرة المحدود لدى النظام شيء، ويرى المرء هذا خصوصاً وأن مؤسس مذهب «الكمون» (و «الظهور») لم يرد به أكثر من تمثيله بفكرتي أرسطو في القوة والفعل.

(٢) ص ٤ س ٤: «فهم أولى بأن يسموا عقلا»، وهنا يضع المؤلف فكرة العقل المعتزلية كلها لابن الراوندي في مقابل توحيد الإسماعيلية للعقل مع فكرة العقل (Voūs) لدى الأفلاطونية المحدثة، والمعنى المعتزلي لكلمة عقل هو العقل الإنساني العادي الذي يهاب به في المسائل الدينية كمعيار ومقياس، وهذا التقابل نفسه نجده لدى الفارابي في مقالته «في معاني العقل» (طبعة ديترتسي، «مقالات الفارابي الفلسفية» ص ٣٩): «اسم العقل يقال على أشياء كثيرة... ... الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، يقولون: هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل الخ». قارن كذلك الموضع المهم في «رسائل إخوان الصفا» (طبعة بمباي) جـ ٤ ص ١٦٤.

والقول بأن الأنبياء هم عقل (العالم) قديم قدم الإسماعيلية نفسها. فمن هنا يراعي أن المؤلف يلمح إلى هذا التشبيه دون أن يصرح به. كما تبين طابع الكتاب العلني لا السري.

والآلة الموسيقية تظل مادة ميتة حتى يستخرج منها المرء الأنغام. وعلى هذا النحو يحتاج الإنسان إلى الرسول كدليل وهادٍ إلى الإيمان بوحدانية الله (ص ٨١ س ٧ وما بعده) ـ وكذلك البصر لا يكون إلا بمساعدة عليه (من ضوء شمس أو قمر أو مصباح الخ). والرسول يمثل ضوء الأجرام السماوية في هداية الناس إلى المعرفة. فهو «ذلك النور الخارج الحامل للعقل والمريش لسهمه والمنفذ له في أقطار السموات والأرض». (ص ٨١ س ١٨ وما يليه).

ومثل هذه التمثيلات بين الآراء الطبيعية العلمية وبين حقائق النبوة كثير من كتب الإسماعيلية. وهي تقوم على القول بأن ظواهر الحياة الدينية تنعكس على ظواهر الطبيعة. وفي هذا الموضوع وضعت مؤلفات كثيرة[1] تدل على الدور الذي لعبه العلم والفلسفة في تأسيس الإسماعيلية[2]. ولكن مؤلفنا يدع تفصيل القول في هذا.

ونفس الرسول أسمى النفوس وجسمه أنبل الأجسام. لذا لم يكن غريباً أن يكون في مقدوره إحداث المعجزات (ص ٨٧ س ١١ وما يليه). ونفسه تزن الخليقة كلها وبها كان فوق البشر أجمعين (ص ٨٨ س ٤ وما يليه)

---

(١) مثلا أبو يعقوب السجستاني، كتاب «إثبات النبوة»؛ أحمد حميد الدين الكرماني، كتاب «راحة العقل» وغيره؛ انظر كذلك مجلة: «الإسلام»، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٦١.

(٢) كتب جابر ابن حيان ومقالات إخوان الصفا مؤلفات إسماعيلية، فيما يتعلق بالأول انظر ي، رسكا وب. كراوس: «تهافت أسطورة جابر»، في «النشرة السنوية الثالثة لمعهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية»، برلين سنة ١٩٣٠

«وإن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبُه لحم يجانس جملة جسده باللحمية. غير انه بيت الحياة والفضل، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله». (ص ٩٤ س ١٨ وما يليه).

وللأنبياء في سلم البشر الدرجة العليا. وفي الدرجة السفلى «قوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها» فقط[1] ـ وفوق هؤلاء «قوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم، وهم أصلح حالا في قربهم من سكة العقل» ـ ثم «قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً في قربهم من سكة العقل» ثم «قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالاً وقوم خواص ـ وقوم علماء وأخيار. فلا يزال الشيء يخلص وينسبك حتى ينتهي إلى الصفوة التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين... يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود بإحالته إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من سواده» (ص ٨٣ س ١٧ وما يلي) ـ وطابع هذه الأقوال الإسماعيلي غير منكور.

وأوامر الشريعة التي تبدو متناقضة للعقل بحد تفسيرها فيما قصد الله إليه من تنشئة الناس. فكما أن الآباء يعملون على تنشئة أبنائهم النشأة الأولى «لقطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسها الأخلاق الإنسانية»، يحاول الأنبياء أن يسلكوا «بتابعيهم الذين ينشؤونهم النشأة الثانية[2] للدار < الآخرة > مسلك الآباء والأمهات بأولادهم: فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية». وعلى هذا فليس لأوامر الشرع

---

(١) انظر: «رسائل إخوان الصفا» جـ٤ ص ١٢٣.

(٢) انظر سورة ٢٩: ١٩؛ ٥٣: ٤٨؛ ٥٦: ٦٢؛ وكذلك «رسائل إخوان الصفا» جـ١ ب ص ٣٨، ٧٠؛ جـ٢ ص ٣٦؛ جـ ٤ ص ١٣٠

معنى آخر غير خرق عادات الإنسان الطبيعية وتذكيره دائماً بصلته بالله والراسخون في العلم يدركون معناها ويمارسونها عن معرفة وبصيرة. (ص ٩٩ س ٢٤ وما يليه).

كذلك يقف مؤلف الرد موقفاً نقدياً بإزاء المعجزات، ولكن ليس ذلك لقوله بعدم إمكانية صدور المعجزات عن نفوس متمايزة كنفوس الأنبياء، بل لأنه يرفض إثبات صحة النبوة عن طريقها. إذ لا يحتاج إلى مثل هذه المعجزات إلا ضعاف الإيمان. أما من هم على شاكلة سلمان الفارسي[1] وخديجة الخ، فيؤمنون بالأنبياء دون حاجة إليها. ويجب علينا أن نفرق تفريقاً تاماً بين هذه المعجزات وبين «المعجزات العلمية»، فهذه الأخيرة أسمى بكثير من الأولى، وبها تعتبر صحة النبوة. مثل هذه المعجزات ما قاله المسيح عن محمد. (ص ٨٧ س ١ وما يتلوه؛ كذلك ص ٩١ س ١ وما يليه).

وعلى هذا النحو جاءت فكرته الخاصة عن عقيدة إعجاز القرآن[2]، تلك الفكرة التي لا نجد لها مثيلا في كتب الكلام الكثيرة عن هذا الموضوع[3] فلقد اقتصر معنى إعجاز القرآن من قبل على إعجازه من ناحية نظمه وتأليفه. وهذا ما طعن فيه ابن الراوندي. أما مؤلف الرد فيتخذ نغمة أخرى: أما أن نظم القرآن لا يمكن مخلوقاً أن يبلغه، فقد يكون ذلك صحيحاً (ص ٨٨

---

(١) ما يقال من أن سلمان، ولو أنه غير عربي، لم يخف الهجرة من بعيد إلى الرسول وإنه أقرَّ به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه؛ ص ٩١ س ١)، من المحتمل أن يكون مأخوذاً في غالبيته من الشيعة؛ انظر الآن لوي ماسينيون، سلمان الفارسي («نشرات جماعة الدراسات الإيرانية» المجلد السابع، تور سنة ١٩٣٤).

(٢) ما يقال من أن سلمان، ولو أنه غير عربي، لم يخف الهجرة من بعيد إلى الرسول وإنه أقر به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه؛ ص ٩١ س ١)، من المحتمل أن يكون مأخوذاً في غالبيته من الشيعة؛ انظر الآن لوي ماسينيون، سلمان الفارسي («نشرات جماعة الدراسات الإيرانية»، المجلد السابع، تور سنة ١٩٣٤).

(٣) أشير هنا بنوع خاص إلى بحث عبد العليم المشار إليه ص ١٢١ تعليق ١).

س ١٣)، ولكن «الكلام ألفاظ مقدرة على معـان[٤] ملائمـة لهـا. والكـلام كالجـسد والمعنى فيه روحه. ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها أجساداً لا تتفاوت تفاوتـاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة الـنظم وحـسن الهنـدام فهو أمر قريب؛ وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها، والحاجة إلى الامتيـاز منها. والقرآن فهو كلام بمثابة الجسد، ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه <عنـه> بالحكمة» (ص ٨٧ س ١٩ وما يليه) ـ وأساس هـذه النظريـة الـذي لا يـصرح بـه المؤلف هو مـذهب الإسماعيليـة في «الظـاهر» و«البـاطن» أي التفريـق بـين معنـى القرآن الظاهري ومعناه الباطن («أو الحقيقة»، المسماة هنا بالحكمـة). والأول يـتم «بالتفسير» والثاني «بالتأويل»[٥] «وهذا من جلالة النبوة والنبي صلى الله عليـه وآلـه: بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه» (ص ٩٣ س ١٧ ـ ١٨).

وفي التفاصيل يعرض لنا المؤلـف في صـورة واضـحة تحفظـاً واحتياطـاً ذوا طابع إسماعيلي خاص. فهو يدع عن قصد المعنى الخاص الذي يعطيـه للآيـة ٨٨ من سورة البقرة، ويرفض نقض تفسير ابن الراوندي عليه نقضاً صريحاً. وهو، ولـو أنّه يرفض القول بأن للملائكة أجساداً (ص ٩٤ س ١ وما بعده) فإنـه يقـول إن في ذكر الملائكة أسراراً للحكمة (الإلهية) ممنوعة عن العوام (في مقابل الخواص، ص ٩٣ س ١٢). وكل ما يقال عنها إنما هو «رموز» فحسب.

---

(٤) قارن «رسائل إخوان الصفا» (بمباي) جـ١ ب ص ١١١.

(٥) ونصادف هذا التفريق بين الظاهر والباطن ص ٨١ س ١٨ وما يتلوه.

وليس مصادفة أن نرى الرد على الملحدين الذين يجحدون الإسلام خاصة والأديان المنزلة عامة، يلعب دوراً هاماً هكذا في الكتب الإسماعيلية الفاطمية التي تبعث اليوم. فإلى جانب هذا الكتاب الموضوع ضد ابن الراوندي يوجد رد على كتاب إلحادي لمحمد بن زكريا الرازي الطبيب الفيلسوف[1] الذي أشرنا إليه مراراً من قبل، وكذلك رد آخر على كتاب «الاسترشاد» للملحد لم يكن معروفاً من قبل هو الثغوري[2]. وهذا لأن الإسماعيلية التي نشأت عن حركة القرامطة المضادة، وجدت نفسها مضطرة، حينما كانت عماد الإسلام في الدولة الفاطمية، إلى محاربة هذه التيارات التي كانت على صلة بها قريبة فيما قبل.

١٠ـ من حياة ابن الراوندي

لم تظهر شخصية من شخصيات التاريخ الروحي الإسلامي المتقدم تحت ضوء جديد بتأثير اكتشافات السنين الأخيرة كما ظهرت شخصية ابن الراوندي. لذا كان من الواجب تقدير قيمته وتعيين صلته بمعاصريه وتبيان تطوره الروحي وبواعث تفكيره على ضوء المواد الغزيرة التي اكتشفت عنه. وما سنذكره فيما يلي ليس إلا مقدمة لدراسة تفصيلية لابن الراوندي لابد أن تبتدأ من تحليل دقيق لكتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي[3].

---

(١) انظر قبل ص ١٢٧.

(٢) نص هذا الكتاب موجود أيضاً في المجلد الخامس من المجالس المؤيدية (مجلس رقم ٤٠١ ـ ٤١٤)؛ انظر قبل س ٢٨، ونشتغل، حسين الهمداني وأنا، بنشر هذا الكتاب.

(٣) ما أورده ماكس هورتن في كتابه: «المذاهب الفلسفية لأهل النظر من المتكلمين في الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص ٣٥٠، مشكوك فيه كل الشك، (انظر على العموم أقوال هـ.هـ شيدر في مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ سنة ١٩٢٧، ٨٣٤ وما يتلوها). فهو يزعم، من بين ما يزعم، أن الكتاب الذين ردوا على ابن الراوندي هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندي ضدهم.

ولقد أورد نيبرج في مقدمته لكتاب «الانتصار» روايات متعلقة بابن الراوندي مأخوذة عن «الفهرست» لابن النديم[١]، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان[٢]، و«معاهد التنصيص» لعبد الرحيم العباسي[٣]، وكتاب «المُنية والأمل» لابن المرتضى[٤]، و«مروج الذهب للمسعودي»[٥]. لكن ظهرت بعد ذلك مصادر أخرى: أولها الفصل الطويل الذي كتبه ابن الجوزي في كتابه «المنتظم في التاريخ»[٦] وثانياً ملاحظات عرضية لنفس المؤلف في كتابه «تلبيس إبليس»[٧]؛ وثالثاً جزء في «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري بحثه ا.كرا كوفسكي في تفصيل[٨]. وقد وصل نيبرج في عرضه النقدي

---

(١) أعني قطعة «الفهرست» التي نشرها م.ت. هوتسما في: «مجلة فينا لمعرفة الشرق WZKM» ص ٢١٧ وما بعدها. [وقد نشرت في الطبعة المصرية «للفهرست»، ص ٤ ـ ص ٥؛ القاهرة سنة ١٩٢٩].

(٢) طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ جـ١ ص ٣٨ وما بعدها.

(٣) طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ جـ١ ص ٧٦.

(٤) «المعتزلة: فصل من كتاب الملل والنحل للمهدي لدين أحمد بن يحي بن المرتضى»، طبع توماس أرنولد، ليبتسك سنة ١٩٠٢.

(٥) «مروج الذهب» للمسعودي، طبع وترجمة باربييه دي مينار «باريس سنة ١٨٧٣» جـ ٧ ص ٢٣٧.

(٦) نشره رتر، مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١ وما بعدها.

(٧) القاهرة سنة ١٣٤٠ ص ٧٢، ١١٨ وما بعدها، حيث يشار صراحة إلى كتاب «المنتظم في التاريخ» لابن الجوزي؛ انظر قبل ص ١٤٦.

(٨) وثيقة منسية عن كتب ابن الراوندي (Comptes rendus de l,académie des Sciences de U.R.S.S. 1926, B.p. 71-74) انظر طبعات رسالة الغفران لإبراهيم اليازجي (القاهرة سنة ١٩٠٣)، ص ١٥٧ وما بعدها؛ لكامل كيلاني (القاهرة سنة ١٩٢٥) جـ٢ ص ٧٠ وما بعدها. (وفي هذا الأخير النص مختصر)؛ غير أن رسالة ابن القارح مطبوعة في الجزء الثالث (انظر «المقتبس» المجلد الخامس ص ٥٥٢) --

لهـذه الروايـات إلى هــذه النتيجـة، وهــي أن مـوت ابـن الراونـدي كـان حــوالي

--
وهي التي ترد عليها رسالة الغفران. وفي رسالة ابن القارح جزء متعلق ابن الراونـدي، (طبعـة كامـل كيلاني جـ٣ ص ١٥). ولقد أشار إلى هذا الموضـع للمـرة الأولى .... نكلسون في مجلـة الجمعيـة الأسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٥٥ انظر كـذلك ص ٨٣. وكـذلك انظـر اجنـاتس جولدتسيهر: «اتجاهات تفسير القرآن» (ليدن سنة ١٩٢٠) ص ١٢٠ تعليـق ١؛ لـوي ماسـينيون، عـذاب الحـلاج ص ١٤٨ تعليق ٥ ـ ولقد بحث هــ. جوتسالك في مجلـة: الإسلام، المجلـد التاسـع عـشر (سـنة ١٩٣١) ص ٢٨٢ وما بعدها ما رواه المؤرخون المتأخرون عن ابن الراوندي وهو لا يكاد يحتـوي على شيء جديد. انظر كذلك جولدتسيهر، شريعة السبت في الإسلام في: «كتاب تذكاري مقدم لدافـد كوفمان» (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ١٠١ تعليـق ١ [إشـارة إلى الهمـذاني، «رسـائل»، اسـتامبول سـنة ١٢٩٨ ص ٨؛ وفخر الدين الرازي «نهاية الإيجاز» طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ١٦٤ ـ ١٦٦]؛ ك.أ. نينو، في «مجلة الدراسات الشرقية» المجلد السابع ص ٤٢١ وما بعـدها؛ هــ رتـر، مجلـة: «الإسـلام» المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٧ وما بعدها ـ ولم أرَ الموضـع الموجـود لـدى ابـن شـاكر الكتبي عن ابن الراوندي في كتابه «عيون التواريخ» (طبعة ليدن سنة ١٩٢٧) [انظر هوتسما، مجلة فينـا لمعرفة الشرق المجلد الرابع ص ٢٢٩]. وهأنذا أورد فيما يلي الفـصل الـذي كتبـه اليـافعي عـن ابـن الراوندي في كتابه «مرآة الجنان» الذي له أهمية خاصة لأنه يضع تاريخ موته سنة ٢٤٣ (وهـذا شـاهد آخر على أن موت ابن الراوندي كان متقدماً) ولأنه يحتوي على شذرات من كتاب ألفه ابن الراونـدي لليهود من غير شك (انظر قبل ص ١٥٧) [مخطوطة برلين رقم ٤٩٥٢(B=) Fol 159a ,؛ مخطوطة باريس ١٥٨٩(P=) fol. 196b ,]: وفي السنة المذكورة (سنة ٢٤٣) توفي ابـن الراونـدي أحمـد بـن يحيى بن اسحاق الراوندي، وله مقالة في علم الكلام وينسب إلى الزيغ والإلحاد، ولـه مائـة وبـضع عشرة (حذف من: B) كتاباً، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكـلام قـال ابـن خلكـان بعد ما أثنى على فضله: وقد انفرد بمذاهب نقلها عنه أهل الكلام في كتبهم. قـال وكـان مـن فـضلاء عصره ومن تصانيفه كتاب «فضيحة المعتزلة». قلت: وهو إن رد علـى المعتزلـة وأصـحابنا ينـسبونه إلى ما هو أضل وأفضح من مذهـب المعتزلة! عاش نحـواً مـن (نحـو:B) أربعـين سـنة ونـسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان... ... ... قلت: وذكر أصحابنا في باب النسخ (الـشنج في مواضـع متفرقـة من B) من كتـب الأصول أنه هو الذي لقن اليهود الاحتجاج على عـدم جـواز النـسخ بـزعمهم بنقـل مفري (مقرّى: B) بأن قال لهم: قولوا إن موسى عليـه الـسلام أمرنـا أن نتمـسك بالـسبت مـا دامـت السموات والأرض، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق. وهذا القول بهت وافتراء علـى موسـى صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وعلى جميع النبـيين والمرسـلين». وفي هـامش مخطوطـة بـاريس:
==

سنة ٣٠٠هـ. ولكنا سندلي فيما بعد بدليل على أن نشاط ابن الراوندي لم يتعد منتصف القرن الثالث.

وليست الإجابة على السؤال عن تاريخ موت ابن الراوندي عديمة الأهمية. ولو كانت المسألة متعلقة بمؤلف من عصر متأخر عن ذلك بكثير إذاً لكان سواء أن نضع تاريخ موته ثلاثين أو أربعين سنة قبل أو بعد. ولكن ابن الراوندي عاش في ذلك القرن الحاسم من تاريخ الإسلام الذي فيه تحدث كل عشر سنوات تغيراً هائلاً في الموقف الروحي. فإن كان كتاب «الزمرذ» كتب قبل سنة ٢٥٠، فمكانته في تاريخ الإلحاد في الإسلام هي تلك التي يتطلبها تبعاً لشكله وأسلوبه، فلن يكون لمثل هذا الكتاب ـ الذي كان أثره من الناحية الخطابية أكثر منه من الناحية البرهانية، في نهاية القرن الثالث، حينما اتسعت دائرة مقاومة مبادئ الإسلام، وقامت حركة التنوير على أيدي القرامطة والفلاسفة والصوفية ـ ذلك الأثر الذي كان له في الواقع، ولن يكون له ذلك الصدى الذي أثاره في دوائر الإسلام السُّني. وهأنذا أقتصر فيما يلي على إيراد آراء نيبرج في اختصار مشيراً في كل جزئيته إلى كتابه.

يذكر المسعودي[٩] أن تاريخ وفاة ابن الراوندي هو سنة ٢٤٥هـ ويتفق معه ابن خلكان الذي يقول عنه إنه مات حوالي سنة ٢٥٠ وهو في سن الأربعين. أما ابن عقيل، وهو مصدر ابن الجوزي، وكذلك عبد الرحيم

=«سيأتي ذكر ابن الراوندي وأنه مات في حدود الثلثمائة، وهذا اضطراب عجيب فليحذر» وتحت سنة ٣٠٠ في نهايتها (P.flol. 227b) مقال قصير عن ابن الراوندي لا يأتي بجديد (وهو مختصرات عن ابن الجوزي).

(٩) «مروج الذهب»، الجزء السابع ص ٢٣٧ ـ وكذلك اليافعي، انظر التعليق السابق.

العباسي بوساطة الأخير، فيحدد عمره بمقدار ٣٦ سنة[١]. كذلك يذكر في كتاب «تلبيس إبليس» صراحة: «وأخذ وهو في الشباب»[٢].

وعلى العكس من ذلك يذكر باقي المؤلفين تاريخ موته المتأخر: فابن الجوزي نفسه يضعه في كتاب «المنتظم في التاريخ» تحت سنة ٢٩٨؛ ويوجد هذا التاريخ نفسه في «معاهد التنصيص» الذي يعتمد على ابن الجوزي، وتبعاً لذلك يكون عمر ابن الراوندي قد نيف على الثمانين؛ وحاجي خلفه[٣] يذكر أنه مات سنة ٣٠١. وكذلك تقول الروايات لدى أبي الفداء وأبي المحاسن بن تغري بردي[٤]. والقول الحاسم عند نيبرج في تأخير موته يبدو أنه ما فعله ابن المرتضى من وضع ابن الراوندي في الطبقة الثامنة من بين المعتزلة، أعني بجعله معاصراً للجبائي (المتوفي سنة ٣٠٣) وللخياط ولأبي القاسم البلخي (المتوفي سنة ٣١٩)[٥].

ونجد مثل هذا التناقض كذلك في الروايات المتصلة بعلاقته بالجبائي. فمن جهة يقول كتاب «المنتظم»[٦] (وتبعاً له كتاب «معاهد التنصيص»[٧]) رواية عن أبي علي الجبائي، إن ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق قد طلبهما السلطان ولكنه مات بعد ذلك بقليل. ومن جهة أخرى يذكر صاحب

---

(١) واختلاف القراءة الذي يثبته رتر وهو رقم ٦٦ (نفس الموضع ص ٩) يجب أن يلغى.

(٢) ص ١١٨.

(٣) انظر نيبرج، الكتاب المذكور ص ٤٠.

(٤) س.هـ جوتشالك Gottschalk مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢.

(٥) نيبرج، مقدمة «الانتصار» ص ٢٩.

(٦) مجلة: الإسلام، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٥ س ١٨.

(٧) نيبرج: الكتاب المذكور ص ٣٩.

كتاب «معاهد التنصيص»، الذي لا نعرف له مصدراً في ذلك، أن ابن الراوندي اجتمع هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد وتناظرا في إعجاز القرآن[1] فإذا كان أبو عيسى الوراق، وذلك ما تؤيده روايات كثيرة، قد مات سنة ٢٤٧ [2]، فإن كلام الجبائي عن موت ابن الراوندي

---

(١) نيبرج: الكتاب المذكور ص ٣٧.

(٢) «مروج الذهب»، جـ ٧ ص ٢٣٦ ـ فيما يتعلق بأبي عيسى الوراق. انظر مجلة: الإسلام، المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٥ وما بعدها؛ نيبرج الكتاب المذكور ص ٢٠٥. ويورد لوي ماسينيون في كتابه: «مجموعة من النصوص غير المنشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الإسلام» (باريس سنة ١٩٢٩) ص ١٨٢ وما بعدها، شذرات من نقض المسيحية لأبي عيسى، وهي محفوظة في رد يحيى بن عدي عليها (انظر، ا.بربيه Périer، يحيى بن عدي، فيلسوف عربي نصراني في القرن العاشر، باريس سنة ١٩٢٠ ص ١٥٠ وما بعدها) وتاريخ وفاته المذكور هناك وهو سنة ٢٩٧هـ ناشئ عن خطأ من غير شك (كذلك بربيه، الموضع المذكور). ولقد ساق هـ.هـ. شيدر الدليل على أن اليعقوبي المؤرخ (كتب حوالي سنة ٢٧٠) اعتمد على أبي عيسى الوراق في عرضه لمذهب المانوية، فكأنه كان قبل اليعقوبي [حاشية: نبهني الأستاذ ماسينيون إلى الفصل القيم الذي كتبه عن أبي عيسى الوراق محمد بن محمد داماد الحسيني في كتابه «الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية» (طبع حجر، طهران سنة ١٣١١هـ؛ قارن بروكلمان جـ١ ص ١٨٧) ص ٥٥ وما بعدها] وهنا كذلك (عن فخر الدين الرازي والسيد المرتضى) يذكر ابن الراوندي بجانب أبي عيسى الوراق: «وقال السيد مرتضى في كتاب «الشافي». إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي القاضي». وهذا خلط بابن الراوندي القاضي (انظر السمعاني، كتاب «الأنساب» سلسلة جب التذكارية، المجلد العشرون، ورقة ١٢٤٥). ومن المهم أن يذكر النجاشي («كتاب الرجال» بمباي سنة ١٣١٧ ص ٨٤) أن أبا عيسى الوراق كان معاصراً لراوي ثبيت بن محمد أبي محمد العسكري الإمامي. وهذا ينسب إلى النصف الأول من القرن الثالث. ومن الشائق أيضاً أن أبا عيسى كان يعيد شخصاً مرضياً عنه عند الإمامية ـ قارن أيضاً ابن تيمية، كتاب «منهاج السنة النبوية» (بولاق سنة ١٣٢٢) جـ٣ ص ٢٠٧. وقد تكلم حديثاً عن أبي عيسى في تفصيل عباس إقبال في كتابه: «آل نوبخت» Les Nawbakht (طهران سنة ١٩٣٣) ص ٨٥ وما بعدها. وهناك كذلك (ص ٨٧ وما يليها) ترجمة لابن الراوندي.

برهان على تقدم موت ابن الراوندي، بينما تستدعي الرواية الأخرى عن اجتماع ابن الراوندي مع الجبائي أن يكون ابن الراوندي قد مات متأخراً.

والبحث في تاريخ وفاة ابن الراوندي لابد أن يبتدأ من شخصية أبي عيسى الوراق الذي لا يذكر عبثاً إلى جوار ابن الراوندي في روايتي الجبائي والمسعودي[1] وأبو عيسى الوراق هو الملحد المبطن للمانوية المشهور كما يقول الخياط بذلك صراحة في مواضع كثيرة (ص ٩٧، ١٥٢، ١٥٥).

وكان أستاذاً لابن الراوندي والدافع له على الإلحاد الصريح، وكما سنبين فيما بعد، ابتدأ ابن الرواندي تآليفه الإلحادية في السنين الأخيرة من حياته، تلك التآليف التي لها يدين بأهميته وخطورة شأنه. ولا يمكن أن يقع موت أحدهما بعيداً عن موت الآخر بمقدار ٥٠ سنة، وعلى ذلك فإن القول المروي عن الجبائي متعلقاً بموتهما يستحق كل تصديق. ولعل الرواية الآتية ترجع إلى الجبائي أيضاً وهي: «وقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الملحد أيضاً يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه. وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن»[2] والرواية القائلة بأن عمره نيف على الثمانين تبدو ثانوية بإزاء الرواية الصحيحة غير المطعون فيها التي تقول إن عمره كان ٤٠ سنة تقريباً. أما تاريخ مولده (حوالي سنة ٢١٠) فثابت لدى جميع المؤلفين. والذين يقولون إنه مات حوالي سنة ٣٠٠ يضطرون، تحاشيا للتناقض، إلى جعل سِنِّهِ ثمانين سنة أو أكثر[3]

---

(١) يذكر المسعودي موتهما الواحد تلو الآخر.

(٢) انظر شذرة رقم ٢٦ ـ ولقد أبنا من قبل (ص ١٦٨) أن جزءاً كبيراً مما ذكره ابن الجوزي عن ابن الراوندي يرجع إلى ردود الجبائي التي كان ابن عقيل وسيطا لها. وهذا صحيح خصوصا فيما يتعلق بما يذكر عن كتاب الزمرذ.

(٣) ويقول أبو المحاسن إنه عاش ٨٦ سنة. انظر Der Islam, XIX p.222.

فإذا كان ابن الراوندي قد مات سنة ٣٠٠ وهو ابن أربعين ربيعاً، إذاً لما عاصر أبا عيسى الوراق. من أجل هذا كله كان موت ابن الراوندي سنة ٢٥٠ تقريباً،وليس علينا بعد إلا أن نفسر كيف وضع تاريخ موته المتأخر.

هناك ثلاثة براهين يسوقها نيبرج[1] لإثبات صحة التاريخ المتأخر:

١ـ «إن صح أن ابن الراوندي اجتمع مع أبي علي الجبائي فلا بد أن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع، ومستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠ هـ إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ؛

٢ـ عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكعبي؛

٣ـ ثبت من كتاب «الانتصار» أن ابن الراوندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ وص ١٠٢ ـ ١٠٣)؛ وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الراوندي حول سنة ٢٥٠هـ أي قبل الجاحظ بقليل، أي في زمان أهل الطبقة السابعة؟».

ولنبدأ بالبرهان الأخير. إن هذين الشخصين بعينهما اللذين يذكرهما نيبرج يدلان دلالة واضحة إلى أي حد كان تقسيم ابن المرتضى لطبقاته غير موثوق به تمام الوثوق ولو أن كتابه لا غنى عنه في تاريخ المعتزلة. فنحن هنا بصدد متكلمين غير معروفين تماماً في كلتا الحالتين. أما أبو زفر فقد روى (تبعاً لكتاب «الانتصار» ص ٦١) عن هشام الفُوَطي المذكور في الطبقة السادسة، وكان معاصراً للمأمون (١٩٨ ـ ٢٩٨). وفي كتاب «المنية والأمل» ص ٥٤ يضع ابن المرتضى أبا زفر في الطبقة الثامنة حقا،

(١) الكتاب المذكور، ص ٤٠.

ولكنه في ص ٤٤ يقول صراحة إن أبا زفر رأى الهذيل (العلاف) وأبا موسى (المردار) وصالح الإسواري شخصيا. أما ثالث هؤلاء فغير معروف[1]. وأما المردار فيذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة وهو تلميذ بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠) ومات أبو هذيل سنة ٢٢٥ أو سنة ٢٣٥ وقد أشرف على المائة. فلا يمكن أن يعد في الطبقة الثامنة إذاً، إلا إذا كان قد مات في نهاية القرن الثالث. غير أن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن عمره وإلى أي زمن امتد نشاطه كأستاذ وكاتب. فطريقة ابن المرتضى هي أن يرتب المعتزلة تبعاً لتاريخ موتهم لا تبعا لعصر ازدهارهم.

وهكذا الحال فيما يختص بأبي مجالد. فهو كذلك منسوب إلى الطبقة الثامنة[2] كما ذكر نيبرج[3]، وقد أخذ عنه الخياط. ولكن يذكر من جهة أن أبا مجالد كان صاحباً (لا تلميذاً؟) لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبي موسى المردار، ومن جهة أخرى يذكر، بعد أن قال إن الخياط قد أخذ عنه، ما يأتي صراحة: «وأخذ عنه أبو الحسين الخياط وإن <كان> من أصحاب من تقدم»، أي من الطبقة السابقة (ص ٤٠ س ٥). ولا تفهم هذه العبارة إلا على أن الخياط كان تلميذاً له وهو صغير. وعلى هذا فإذا ما ذكر أبو زفر وأبو مجالد في «فضيحة المعتزلة» فلا يدل ذلك على أن تأليف هذا الكتاب كان متأخراً. ويقول الخياط نفسه[4] إن ابن الراوندي كان يكذب على الأحياء من المعتزلة.

وبهذا النقد لتقسيم ابن المرتضى للطبقات تسقط حجة نيبرج الثانية

---

(١) ويجب أن يفرق بينه وبين أبي علي الأسواري المعتزلي المشهور.

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ في أعلاها.

(٣) ص ٢٠٧.

(٤) كتاب الانتصار ص ٩٧.

أيضاً. ولقد عاش ابن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠هـ) في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي، ذلك التاريخ الذي يمثله ابن الجوزي أعظم تمثيل (توفي ابن الجوزي سنة ٥٩٧هـ). ولهذا السبب عد ابن الراوندي في الطبقة الثامنة التي هي طبقة الخياط والجبائي.

أما الأخذ بالرواية التي تقول بأن الجبائي اجتمع مع ابن الراوندي على جسر بغداد والتي لا تقوم على مصدر قويم موثوق به، كما أنها ما يقوله ابن الجوزي عن موت ابن الراوندي، الذي يعتمد على رواية الجبائي (برهان نيبرج الأول) ـ فلا محل له. ومحاولة نيبرج[1] إثبات أن العبارة الأخيرة من هذه الرواية مضافة وليست أصلية، قليلة الاحتمال والقبول. إذ يظهر جليا من كتاب «المنتظم في التاريخ» أن ابن الجوزي كانت لديه حقا كتب الجبائي أو ما كتبه ابن عقيل[2]، وأنه اقتبس منها حرفياً.

ولنتأمل قليلاً ما يقال من اجتماع ابن الراوندي مع الجبائي على جسر بغداد. وهي رواية يذكرها صاحب كتاب «معاهد التنصيص» دون أن يذكر الراوي أو المصدر الذي عنه أخذ. وكان الحديث بينهما دائراً على مسألة إعجاز القرآن من الناحية اللفظية، تلك المسألة التي هاجمها ابن الراوندي كثيراً. ولكن ابن الراوندي يبدو هنا متقهقراً أمام حجج الجبائي مخلياً له الميدان. وأسلوب هذه الرواية يدل صراحة على عدم صحتها. فهي أدب[3] بحت. وإنا لنعرف جيداً كم اخترع أدباء القرن الرابع الهجري[4] ولابد

---

(١) الكتاب المذكور ص ٩٧.

(٢) انظر قبل ص ١٦٨.

(٣) فيما يتعلق بمخترعها الذي زعمناه انظر قبل ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٤) انظر على الخصوص زكي مبارك: «النثر الفني في القرن الرابع»، طبعة باريس سنة ١٩٣١ ص ١١٨ ومايليها.

أن تكون قد نشأت عما هو معروف من أن الجبائي كان خصماً لدوداً لابن الراوندي وأنه نقض عليه كتاب «الدامغ» الذي يطعن فيه ابن الراوندي على القرآن. ولهذا وَضعت هذه الطُّرفَة كلا منهما ضد الآخر.

ومعظم ما عرفه المتأخرون عن ابن الراوندي مأخوذ مما كتبه الجبائي ضده. ومن هنا نشأ الاستنتاج الخاطئ أن ابن الراوندي كان معاصراً ومن سنه. ولعل هذا هو السبب في وضعهم وفاة ابن الراوندي قريبة من وفاة الجبائي (٣٠٣هـ).

ولنقارن الآن في إيجاز صورة ابن الراوندي كما تظهر في كتاب «الزمرذ» بتلك الصورة التي تعطينا إياها الروايات المذكورة عنه وخصوصاً كتاباه اللذان حفظا لنا على الأقل جزئياً، وأعني بهما كتابي «فضيحة المعتزلة» وكتاب «الدامغ» أما الأخير ومجموعة أخرى من الكتب الإلحادية ذكرها نيبرج (ص ٣٣ وما بعدها) فيتصلان اتصالاً وثيقاً بكتاب «الزمرذ»، بينما يبدو ابن الراوندي في كتاب «فضيحة المعتزلة» خصماً للمعتزلة ولكنه ما زال مسلماً بعد. ولقد شوه الخياط في رده على هذا الكتاب صورة تطور ابن الراوندي الروحي، حينما ـ عن حق بالطبع في بعض الأحيان ـ استخدم كتبه الإلحادية ضد كتاب «فضيحة المعتزلة» في مواضع كثيرة[(١)]. ومع هذا كله ففي مقدرونا تحديد الخطوات الرئيسية على الأقل.

تتفق كل الروايات على أن ابن الراوندي كان في الأصل معتزليا. والبخلي يمدح[(٢)] حذقه ومعرفته بدقيق الكلام وجليله. ويورد لنا الخياط،

---

(١) «كتاب الانتصار» ص ٢، ١٥٥ وغير ذلك.

(٢) في شذرة «الفهرست» [ص ٤ س ٢٠ وما يليه من الطبعة المصرية]، انظر WZKM جـ٤ ص ٢٢٣، كذلك ابن خلكان، انظر نيبرج؛ مقدمة كتاب «الانتصار» ص ٣١ وما يليها.

وهو أعظم مصادرنا، آراءه أيام كان معتزليا ببغداد[١]. وكان عم ابن الراوندي وأخوه معتزليين[٢]. ويورد البلخي ثبتا بالكتب التي ألفها ابن الراوندي في حداثته[٣] ثم كان انشقاقه على المعتزلة. ويشير الخياط إلى الأسباب التي من أجلها طردته المعتزلة من حظيرتها[٤] فمال ابن الراوندي إلى الشيعة وأصبح خصم المعتزلة اللدود. وحمله غيظ الصابي[٥] عن مذهب إلى مذهب آخر على نقض مذهب أصحابه الأولين. وإلى هذا القصد ينتمي كتاب «فضيحة المعتزلة» الذي دعا إلى تأليفه كتاب «فضيلة المعتزلة»[٦] للجاحظ والذي فيه هاجم المعتزلة. وهنا يصبح ابن الراوندي شيعياً بمعنى الكلمة يدافع في الجزء الثاني عن آرائهم ومقالاتهم. وفي هذا الزمن ألف كذلك كتاب «الإمامة»[٧] ويعزوه البلخي[٨] بحق إلى «كتب صلاحه». إذ لم يترك ابن الراوندي أسس الإسلام بعد.

إلا أن هذه الفترة لم تدم طويلاً. إذ نراه بعد ذلك في زمرة هؤلاء الذين يبطنون الزندقة ويبغون هدم قواعد الإسلام، وقد كانوا فيما يظهر من الشيعة[٩]. وقد أثر فيه على الخصوص أبو عيسى الوراق الملحد الذي أدى

---

(١) كتاب الانتصار ص ١٠٢ س ٢ وما يليه.

(٢) نفس الكتاب السابق ص ١٤٩.

(٣) نيبرج ص ٣٢.

(٤) كتاب الانتصار ص ١، ٢، ١٠٢، ١٤٩، ١٧٣ وغير ذلك كثير.

(٥) الكتاب السابق ص ١٠٣ س ١٥: «فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة»؛ كذلك ص ٢٣ س ٥.

(٦) الكتاب السابق ص ١٠٣ وما يليه.

(٧) نيبرج ص ٣٣.

(٨) WZKM, P. 274 [«الفهرست» ص ٥ س ١١ س ١٢ من الطبعة المصرية]

(٩) انظر قبل ص ١٢٦ س ١٤.

به إلى أن يدير للشيعة ظهره[1]. ولدينا وثيقة قيمة فيها يتحدث ابن الراوندي عن هذا التغير الذي طرأ عليه. وفي كتاب «فضيحة المعتزلة» فَضَّلَ ـ ضد الجاحظ ـ عليًّا على جميع الصحابة[2]. ويذكر لنا الخياط عكس هذا حين يقول إن ابن الراوندي حكى أن أبا عيسى الوراق قال له: «تكتب بنصرة أبغض الخلق إلي؟» يريد علي بن أبي طالب[3]. كان ابن الراوندي إلى ذلك الحين شيعياً ولكن أبا عيسى الوراق أداه إلى هجر الإسلام هجراً نهائياً. وفي أثناء اتصاله بأبي عيسى الوراق كان يرشق سهامه الحادَّة في الإسلام. وإلى هذا العصر ينتمي كتابا «الزمرذ» و«الدامغ». ولقد تحدثنا من قبل عنهما.

ولو كنا حاولنا تحديد أهمية هذه الشخصية العجيبة ومكانتها في تاريخ الإسلام الديني والتنوير الإسلامي، إذاً لخرج ذلك عن نطاق البحث. وإنما نحن اقتصرنا على تفسير كتاب «الزمرذ» من الناحية اللغوية آملين أن يكون في استطاعتنا العود إليه في فرصة أخرى.

---

(١) كتاب «الانتصار» ص ٩٧، ١٤٩، ١٥٥.

(٢) نفس الكتاب ص ١٥٤.

(٣) نفس الكتاب ص ١٥٥ س ١٢.

محتويات المجلد الأول

	صفحة
تمهيد	٥ ـ ٩
القسم الأول ـ الذيل الأول على «تأريخ ابن الريوندي الملحد»	١١ ـ ٦٨
نصوص القرن الخامس	١٣ ـ ٣٢
(١/١) تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار	(١٥)
(٢/٢) الملل والنحل للبغدادي	(٣١)
(٣/٣) كنز الفوائد للكراجكي	(٣٢)
نصوص القرن السادس	٣٣ ـ ٣٦
(١/٤) تبيين كذب المفتري لابن عساكر	(٣٥)
نصوص القرن الثامن	٣٧ ـ ٤٦
(١/٥) أنوار الملكوت للعلامة الحلي	(٣٩)
(٢/٦) الخلاصة للعلامة الحلي	(٤١)
(٣/٧) المواقف للإيجي	(٤٢)
(٤/٨) الوافي بالوفيات للصفدي	(٤٤)
(٥/٩) شرح المواقف للكرماني	(٤٥)
نصوص القرن العاشر	٤٧ ـ ٥٠
(١/١٠) رسالة في تصحيح لفظ الزنديق لابن كمال باشا	(٤٩)

صفحة

نصوص القرن الحادي عشر ٥١ ـ ٥٧
(١١/ ١) كشف الظنون لحاجي خليفة (٥٣)
(٢/١٢) ديوان الأدب للخفاجي (٥٥)
(٣/١٣) مجمع الرجال للقهبائي (٥٧)
نصوص القرن الرابع عشر ٥٩ ـ ٦٨
(١٤/ ١) التاج المكلل للقنوجي (٦١)
(٢/١٥) روضات الجنات للخوانساري (٦٣)
(٣/١٦) إيضاح المكنون لإسماعيل باشا (٦٦)
(٤/١٧) هدية العارفين لإسماعيل باشا (٦٧)
(٥/١٨) الإبداع في مضار الابتداع للشيخ محفوظ (٦٨)
القسم الثاني ـ ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة
(الجزء الأول) ٦٩ ـ ٢٥٦
(١/١٩) شرح التلخيص، تحقيق عبد الرحمن البرقوقي (٧١)
(٢/٢٠) رسالة الغفران، تحقيق كامل كيلاني (٧٢)
(٣/٢١) مقدمة كتاب الانتصار للخياط، تحقيق نيبرك (٧٥)
(٤/٢٢) ابن الريوندي لسليم خياطة (٨٩)
(٥/٢٣) أعيان الشيعة لمحسن الأمين (٩٩)
(٦/٢٤) رسائل فلسفية للرازي، تحقيق كراوس (١٠٦)
(٧/٢٥) كتاب الزمرذ لابن الريوندي، بقلم كراوس (١٠٧)
(٨/٢٦) من تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبد الرحمن بدوي (١٢١)
(٩/٢٧) مذهب الذرة عند المسلمين لبينس (١٢٦)
(١٠/٢٨) ضبط الأعلام لتيمور باشا (١٢٩)
(١١/٢٩) المعتزلة لجار الله (١٣٠)
(١٢/٣٠) فلسفة المعتزلة لالبير نادر (١٤٠)
(١٣/٣١) رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن (١٤٢)
(١٤/٣٢) الغفران لعائشة عبد الرحمن (١٤٣)
(١٥/٣٣) الإعلام للزركلي (١٤٦)

صفحة

(١٦/٣٤) الكنى والألقاب لعباس القمي (١٤٩)

(١٧/٣٥) معجم المؤلفين لكحالة (١٥١)

(٣٦/ ١٨) المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي لموسى السبيتي (١٥٢)

(١٩/٣٧) هشام بن الحكم لعبد الله نعمة (١٥٦)

(٢٠/٣٨) جواهر البلاغة لأحمد الهاشمي (١٥٨)

(٢١/٣٩) المنجد في اللغة والعلوم لفردناند توتل (١٥٩)

(٢٢/٤٠) الفارابي لجوزيف الهاشم (١٦٠)

(٢٣/٤١) التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب لمكارثي (١٦٢)

(٢٤/٤٢) حياة الكندي وفلسفته لفروخ (١٦٣)

(٢٥/٤٣) شعراء بغداد للخاقاني (١٦٤)

(٢٦/٤٤) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة للحسني (١٧١)

(٢٧/٤٥) إعجاز القرآن للرافعي (١٧٢)

(٢٨/٤٦) فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة (١٧٦)

(٢٩/٤٧) أبو العلاء المعري لعائشة عبد الرحمن (١٧٨)

(٣٠/٤٨) عطر وحبر لعبد الحميد العلوجي (١٨٠)

(٣١/٤٩) دراسات في الفرق والعقائد لعرفان عبد الحميد (١٨٢)

(٣٢/٥٠) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين لحسام الالوسي (١٨٣)

(٣٣/٥١) صالح بن عبد القدوس لعبد الله الخطيب (١٨٤)

(٣٤/٥٢) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه لمدكور (١٨٦)

(٣٥/٥٣) أصول نقد النصوص لبرجشتريسر (١٩٢)

صفحة

(٣٦/٥٤) المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية لمحمد عمارة (١٩٣)
(٣٧/٥٥) لمحات تاريخية عن أحوال اليهود لفاروق عمر فوزي (١٩٥)
(٣٨/٥٦) تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد فخري (١٩٦)
(٣٩/٥٧) الفيلسوف الغزالي لعبد الأمير الأعسم (١٩٨)
(٤٠/٥٨) نصير الدين الطوسي لعبد الأمير الأعسم (١٩٩)
(٤١/٥٩) نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي للبندر (٢٠٠)
(٤٢/٦٠) منهج تحقيق النصوص ونشرها للقيسي والعاني (٢٠٤)
(٤٣/٦١) ابن درستويه للجبوري (٢٠٥)
(٤٤/٦٢) الفارابي وابن الريوندي لفان أس (٢٠٦)
(٥٤/٦٣) الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي لعبد الأمير الأعسم (٢١٦)

ملحق المجلد الأول ٢٥٧ ـ ٣٧٤

(٤٥/٦٤) ابن الراوندي لكراوس، ترجمة بدوي

محتويات المجلد الأول ٣٧٥

القسم الإنكليزي ٣٧٨

A. Table of contents 384
B. Introduction 391
C. Dedication 393

ARABIC SECTION

ENGLISH SECTION

PART THREE: ADDENDUM TO THE FIST BOOK OF IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES 257-374

[P. Kraus' contribution on Ibn- Riwandi,

Arab. Tr. By Professor A. Badawi....]

PART FOUR: ANNEXATIONS

A. Contents in Arabic 375-378
B. Contents in English 380-381
C.Introduction in English 390
D. Dedication 392

38/20	Ahmad Al- Hashimi's Jawãhir al-balaghah	(158)
39/21	F. Tutelle's Al-Munjid fi 'l-lughah wa 'l-ulum	(159)
40/22	J. Al- Hashim's Al-Farabi	(160)
41/23	MacCarthy's At-tasanif al-mansubah 'ila Faylasuf al-Arab (al-Kindi)	(162)
42/24	U. Farrukh's Hayat al-Kindi wa falsafãtuha	(163)
43/25	A. Al-Khaqanis Shuara' Baghdad	(164)
44/26	Al-Hasani's Ash-Shiah bayn al-ashairah wa 'l-mutazilah	(171)
45/27	Ar-Rafi is 'I jaz al-Qur'an	(172)
46/28	A. Ni mah's Falasifat ash-shiah	(176)
47/29	A'ishah 'Abd ar-Rahman's Abu 'I-Ala al-Maarri	(178)
48/30	Al-Alawjis Itr wa hibr	(180)
49/31	I. Abd al-Hamid's Dirasat fi 'l-Firaq wa 'l-aqaid	(182)
50/32	H. Al-Alusis Hiwar bayn al-falasifah wa 'l-mutakallimin.	(183)
51/33	A. Al-Khatib's Salih ibn Abd al-Quddus	(184)
52/34	I. Madkur's Fi 'l-Falsafah 'l-islamiyyah	(186)
53/35	Bergstrãsser's ũsũi naqd an -nusus	(192)
54/36	M. Umarah's Al-Mutazilah wa muskilat al-huriyyah 'l-insaniyyah.	(193)
55/37	F. U. Fáwiz,s art. Lamahat tarikhiyyah an ahwal al-yahud	(195)
56/38	M. Fakhris Taarikh al-falsafah 'l-islamiyyah.	(196)
57/39	A.A. Al – A asam's Al-Faaylasuf al-Ghazzali	(198)
58/40	A.A. Al – A asam's Nasir ad-Din at –Tusi, Foondateur de la Methode Philosophique dans la Thelologie Musulmane	(199)
59/41	A.Al-Badar's Nazariyyat al-bada ind Sadr ad-Din ash-Shirazi.	(200)
60/42	Al-Qaysi & Al-Ani, Manhaj tahiqiq an-nusus wa nashriha.	(204)
61/43	A.Al-Juburi's Ibn Darastayh.	(205)
62/44	J. van Ess' art. Al-Farabi wa ibn ar-Riwandi.	(206)
63/45	A.A Al-A asam art. Ash-Shir al-mansub ila ibn ar-Riwandi	(216)

64/1	Al-Qunwajî's Al-Tâj al-mukallal	(61)
15/2	Al-Khâwansâri's Rawdât al-jannât	(63)
16/3	Ismâ'îl Bâshâ's Iydâh al-Maknûn	(66)
17/3	Ismâ'îl Bâshâ's Hadiyyat al-'ârifîn	(67)
18/5	Shaykh Mahfûz's Al-Ibdâ' fi madâr al-ibtidâ'	(68)
19/2	AL-Khafâjî's Diwân al-afab	(55)
20/3	Al-Qahbâ'î's Majma' ar-rijâl	(57)
VI	TEXTS OF THE FOURTEENTH CENTURY A.H.	59-68

PART TWO: IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES – BOOK I 69-256

19/1	AL-Barquqî's Sharh at-talkîs	(71)
20/2	Kâmil Kaylânî's edition of Risalat al-ghufân	(72)
21/3	Nyberg's Introduction to K. al-intisâr	(75)
22/4	S. Khiyâtah's art. Ibn ar-Râwandi	(89)
23/5	Muhsin al-Amîn's A'yân ash-shî'ah	(99)
24/6	P. Kraus' edition of Rasâil falsafiyyah of ar- Râzî	(106)
25/7	P. Kraus' art. K. az-zumurrudh of Ibn ar-Râwandî	(107)
25/8	A. Badawî's Min tãrikh al-ilhâd fî 'l-islâm	(121)
27/9	S. pines' Madh'hab adh-dharrah' ind al-muslimin tr. By Abuû Rîdah	(126)
28/10	Taymur Bâshâ's Dabt ai'âlom	(129)
29/11	Z.H. Jarullah's Al-Mu'tazilah	(130)
30/13	A.N. Nâdir's Falsafat al-mu'tazilah	(140)
31/13	'A' ishah 'Abd ar-Rahmân's edition of Risâlat al-ghufrân	(142)
32/14	'A' ishah 'Abd' ar-Rahmân's Al-Ghufrân	(143)
33/15	Az-Ziraklî's Al-A'lâm	(146)
34/16	Al-Qummî's Al-Kunâ wa 'l-alqâb	(149)
35/17	Kahâlah's Mu'jam al-muallifîn	(151)
36/18	M. as-Subaytî's art. Al-Muhâkamâh bayn al-Khayyât wa Ibn ar-Râwandî	(152)
37/19	A. Ni" mah's Hishâm ibn al-Hakam	(156)

Contents of Volume I

PREFACE			5-9
		PART ONE; SUPPLEMENT 1 TO THE HISTORY OF IBN **AR-RIWANDI, THE HERETIC**	11-68
I		TEXTS OF THE FIFTH CENTURY A.H.	13-32
	1/1	Al-Qâdî's Tathbît dalâ'il an-nubuwwah	(15)
	2/2	Al-Baghdâdî's K. al-milal wa' n-nihal	(31)
	3/3	Al-Karâjakî's Kanz al-fawâ'id	(32)
II		TEXT OF THE SIXTH CENTURY A.H.	33-36
	4/1	Ibn' Asâkir's Tabyîn Kadhib al-Muftarî	(35)
III		TEXTS OF THE EIGHTH CENTURY A.H.	37-46
	5/1	Al-Hillî's Anwâr al-malakût	(39)
	6/2	Al-Hillî's K. al-Khulâsah	(41)
	7/3	Al-Iyiî's K. al-mawâqif	(42)
	8/4	As-Safadî's Al-Wâfî bi-'l-wafayât	(44)
	9/5	Al-Karamânî's Sharh al-mawîqif	(45)
IV		TEXT OF THE TENTH CENTURY A.H.	47-50
	10/1	Ibn Kamâl's Ridâlah... az-zindîq	(49)
V		TEXT OF THE ELEVENTH CENTURY A.H.	51-57
	11/1	Hajjî Khalîfah's Kashf as-aunûn	(53)

Ibn ar-Rîwandî's life and activities. or thought and works, or creed and philosophy, etc... The reader should emerge with a spurious sense that he knows what in fact he does not know; rather he should come, if possible, to more understanding of Ibn ar-Rîiwandî: if Ibn ar-Rîwandî had been beaten by the professional biographers, after his death, he certainly was the master of rationalists in Third (9 th.) century who had beaten the professional polemicists at own ground!

*

There remains to mention that in making my collections for these two volumes, I have had the invaluable advice from colleagues; but my particular thanks go to professor K.M. Ash-shaibî and Dr. K. Mattâ. Also, I have been encouraged by many scholars, Arabs and Orientalists; but I would like to show my gratitude to Dr. M. C. Lyons, Fellow of Pembroke college, University of Cambridge, to whom the second volume of this work has been dedicated; and to professor 'Abdurrahmân Badawi to whom the present volume has been dedicated – for their very important role and encouragement towards the idea of achieving these collections.

A. AL-A ASAm.

Cambridge

references follow no category in Particular in preference to any other, and therefore that is why they are generally confused. The following table shows the modern references:

	Book	Introduction	Edition	Article
Volume I:	32	3	4	7
Volume II:	26	5	2	4
Totals	58	8	6	11

To make an inventory of the whole incorporated modern-references shown above (83 references), I Would give an illustration of the original language as follows:

	Arabic	Translation
Volume I:	43	3
Volume II:	31	6
Totals	74	9

F.)

To do justice to Ibn ar-Rîwandî and his real character, an attempt should be made to clear up the picture gathered form the Sources (i. e. History of Ibn ar-Rîwandî, the Heretic and Supplements I& II of these two volumes). On the other hand, all the modern authors who referred to, or concerned themselves with Ibn ar-Rîwandî are found to have been confused whenever they tried to distiguish his true biographical information from those which were ascribed to him by his biographers in the old and middle sources. Therefore, no serious reader will be convinced of the authenticity of all these old and middle sources and all modern references, if he reads them separately; and most scholars, who are concerned with the rational movement in Medieval Islam, will want to review all these different materials in their contribution to Islamic studies. Otherwise, no reader of these two volumes, with the History of Ibn ar-Rîwandî, the Heretic, would accept the idea that he know all about

3- ANNEXATIONS in which some bibliographies, indices of proper names, works and particular points of interest appear in the end of next volume.[7]

D.)

We can conclude from the above statements that the two Supplements to the History of Ibn ar- Rîwandî, the Heretic, in these tow volumes are to be read in comparison with the original work. The following table shows the relationship between these three volumes:

Century	History	Suppl. I	Suppl. II
3rd.	2	-	-
4th	10	-	1
5th	12	3	8
6th	7	1	1
7th	11		1
8th	6	5	-
9th	6	-	
10th	2	1	-
11th	2	3	-
12th	2		-
13th	2	-	-
14th		5	
Totals	62	18	11

E.)

The incorporation of Idn ar- Rîwandî's biographical texts in the Modern- Arabic References, in Part I and II of these two volumes, are to be considered chronologically. Publications. Which are written originally in Arabic or translated into Arabic, vary in referring to Ibn ar- Rîwandî; and thus the reader may come to the Conclusion that the majority of these

(7) It will be published in 1979.

1. SUPPLEMENT I to my previous book, History of Idn ar-Rîwandî, the Heretic. With 18 sources giving some new information about Ibn ar- Rîwandî. These Sources in the original book.

2. PART I the main work on Ibn ar- Rîwandî's modern biographical survey in Arabic references, with 45 texts quoted from anumber of modern- Arabic Publications between 1904 and 1975.

3. ADDENDUM to the Present volume has been included, It is P. Kraus, Contribuiton on Ibn ar- Rîwandî, written originally in German(1) and translated into A rabic by Abdurrahmân Badawî(2).

C .)

The Second volume of the Present work will give an account of all biographical texts collected after the Publication of the first volume. It will contain:

1. SUPPLEMENT II to the History of Ibn ar-Rîwandî, the Heretic, with new 11 sources showing some different material which has not been found in the first supple- ment.

2. PART II of the main work on Ibn ar-Rîwandî,s biogra phical survey in the modern- Arabic references, with 37 texts quoted from similar number of Arabic publications which appeared between 1908 and 1976. (3).

---

(1) Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitâb az- Zumurrud des Ibn ar-Râwandî;in: Rivista degli Studi Orientali- tali, (Roma 1934), vol. XIV, pp. 93 ff., 335 ff.

(2) Min târîkh al-ilhâd fi ,l-islâm, Cairo 1945- pp. 75- 188.

3 During wich the Second Volume had been prepeared

INTRODUCTION

A.)

The favorable reception given to my first work on Ibn arrîwandî [1] has encouraged me to bring out not only the accumulative Supplement to the original book[2], but the whole suggested work on Ibn ar-Rîwandî's biographical survey in the Modern-Arabic References[3] also. But, when the manuscript of the present volume had been handed over to Publisher in Spring of 1976, I came to a conclusion that books on biographical surveys very often give the impression that there is much new material as there is unknown material in manuscripts or unedited printed matters. Thus, the present volume, Which is an incomplete biographical survey, is followed by a second volume in which I have collected the rest of Ibn ar-Rîwandî's biographical texts and notes in the Modern-Arabic References that have not been consulted in the Firest volume,

B.)

To show the objective of the present volume, Igive below a brief account of its contents:

(1) Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, [Analytical Study of Ibn ar-Rîwandî's Method in his criticism of the Rational Foundation of Ploemics in Islâm], Ouiedat Editions, Beirut-Paris, 1975.

(2) History of Ibn ar-Rîwandî- the Heretic, Beirut 1975.

(3) Ibidem, pp. 12, 314.


الناشر

IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES

[A biographical survey, joined with a cumulative Supplement I to the HISTORY OF IBN AR-RĪWANDĪ, THE HERETIC]

VOLUME I: 1904 – 1975

Collected and edited with an introduction by:

ABDUL-AMIR AL-A ASAM
(Ph. D., Cantab.)

Asst. Professor of Islamic Philosophy,
University of Baghdad.

DAR ATTAKWIN
P.O.BOX 11418
TEL: 00963112236468
DAMASCUS – SYRIA

2010
WWW.ATTAKWIN.COM





IBN AR-RîWANDî
IN THE MODREN – ARABIC
REFERENCES
(Volume I)


الناشر



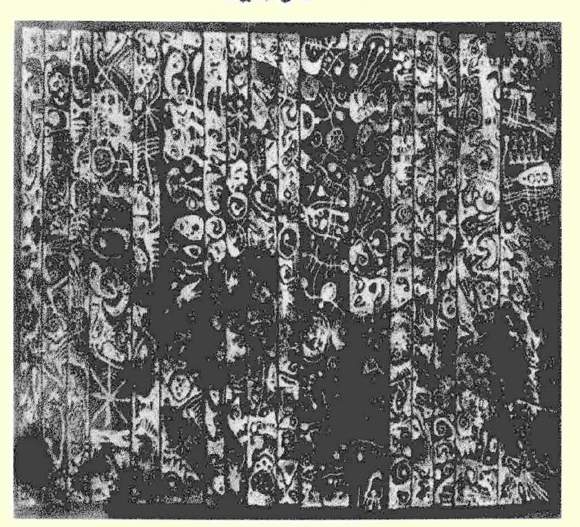
تصدى ابن الريوندي لنقض عقائد المعتزلة، حاول إصلاح عقائد الغلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقى، بسبب ذلك كله، عنت المتعصبين، فعوقب عقابين. الأول أن سرت عدوى التبرؤ منه إلى كل الفرق دون تمييز، والثاني أنه حورب، وطورد حتى مات في منفاه. واتهمَ، بعد وفاته بزمن، بشتى التهم التي وجدناها توجه في العادة إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنه نقد القرآن، والأنبياء، وعرض بالأديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (الخليفة) وإلى ما شئت من تجريح بالدين وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكاراً لا سبيل إلى تصديقها. بل وجدنا من تعرّض لنقده والتشهير به والتقرب إلى الله بلعنه، تديناً وتعففاً ابتغاء كسب الحسنات. والأنكى أن من هؤلاء من كان هو نفسه متهماً بالزندقة والإلحاد، كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشككين في الدين. إضافة إلى مجهولين، من خصوم الدين ورجاله، تستروا تحت اسمه للتأليف في ما هو محظور البحث فيه في الوسط الفكري اللاديني، فنسبت إليه مؤلفات وكتب عجيبة، ونقلت عنه أفكار لا يقصد منها إلاّ التخريب في الظاهر. وغرض هؤلاء وأولئك أن يشيعوا ما آمنوا به هم أو لإبعاد التهم عنهم، فلم يجدوا أحسن من شخصية ابن الريوندي ذي السمعة الزنديقية التي لا تعرف للحياء الديني حدوداً معينة.

أ. د. عبد الأمير الأعسم

تاريخ ابن الريوندي الملحد

في المراجع العربية الحديثة

القسم الثاني



المجلد الثاني





ابن الريوندي

في المراجع العربية الحديثة

القسم الثاني

ابن الريوندي

في المراجع العربية الحديثة

(مع الذيل الثاني على "تاريخ ابن الريوندي الملحد")

القسم الثاني

جمع وتحقيق وتقديم

الدكتور عبد الأمير الأعسم

دكتوراه في الفلسفة - كمبرج



د.عبد الأمير الأعسم مواليد بغداد 1940 حائز على دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج، مؤسس وأول رئيس للاتحاد الفلسفي العربي، عمل أستاذا متفرغاً في جامعتي كمبردج وأوكسفورد 1977 ، عمل أستاذاً زائراً في جامعة باريس الرابعة، السوربون 1978، يعمل الآن أستاذاً للفلسفة والأديان المقارنة في جامعة فالدوستا، له أكثر من عشرين كتاباً.

د.عبد الأمير الأعسم، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، القسم الثاني

الطبعة الأولى 2010

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112457677

ص . ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com
info@attakwin.com
taakwen@yahoo. com

إلى أدونيس

شاعراً، مفكراً، صديقاً

ع.أ.الأعسم




الناشر

تصدير

جمعت نصوص هذا المجلد بعد أن بعثت بالمجلد الأول إلى الناشر ؛ فأعدت النظر في مادته عندما تيسر لدي جميع المراجع العربية الحديثة في مكتبة جامعة كمبردج، فخرج منها الجزء الثاني للمراجع الحديثة بعد استكمال الذيل الثاني على "تاريخ ابن الريوندي الملحد". وإذا كان الجهد في إخراج هذا الكتاب بمجلديه بعد كتاب "تاريخ ابن الريوندي الملحد" يظهر يسيراً سهلاً، فهو عسير عند الاستقصاء، وصعب في البحث عن مظان النصوص دون كلل. واعترف أنني سجلت كل ما وصل إليه علمي ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. لكي أضع بين يدي المعنيين بالتراث جميع التراكمات في أخبار رجل مهم وخطير الشأن كابن الريوندي. وسيخرج القارئ من هذا المجلد، كما خرج من المجلد الأول وقبله "تاريخ ابن الريوندي الملحد" بقضية جوهرية: إذا كان ابن الريوندي ضحية واضحة لكل هذا الانتحال والتزييف والشطط، مع ما وجدناه من اهتمام المصادر قديمها ووسيطها وحديثها به سلباً وإيجاباً، ومع تقدير أهميته البالغة في تاريخ الفكر الفلسفي -

الديني في الإسلام، فكيف حال غيره من الذين غمرهم الضياع فتاه ذكرهم في أقبية من النسيان في العصور المظلمة المتأخرة؟

والمبدأ الذي منه منطلق الباحث الموضوعي المنصف، أنّه يجب أن يضع في يد قارئ الكتاب المادة التي منها يستدل المتتبع للحقيقة حقائق أخرى في متوالية منطقية غير قابلة للبطلان. فإذا كان في تراث حضارتنا العربية المجيدة أناس مجّدهم البحث العلمي لأن مؤرخيهم أرادوا لهم المجد؛ فحري بالباحث الذي يتعشق رسالة أمته في كل منعطفات تاريخها الطويل أن يبحث في مناجم الفحم عن الماس. وإذا كانت التراكمات فوق أي حجر كريم من فعل الطبيعة وزيفها، مع صدق الحجر في أعماق التراكم، فإنَّ للرجال الممتازين وللأحداث الجليلة في تاريخنا ما يستحق النظر إليه بمجهر دون التعلّق بشوائب التراكمات والزيف.

وبعد؛ فابن الريوندي، بعد أن قرأنا وأحطنا بكل أخباره، ليس إلا الرجل الممتاز الذي انتحله جمهور من المنحرفين في كل ميدان وفي كل العصور والأحقاب، فجاء مؤرخوه فألبسوه ما لم يلبسه، وأطعموه ما لم يذقه، ووضعوا في قلبه شوائب لم تكن، وحرفوا عقله عن أن يكون واعياً لعلمه، وزيفوا علمه لكي يكون مفسدة للآخرين.

إن ابن الريوندي الذي بين أيدينا، بعد فحص النصوص كلها فحصاً دقيقاً، كان أداة بعد موته بيد هذا ضد ذاك؛ وبأيدي تلك الفئة ضد هذه؛ فضاع أصله وبقي لدينا ممثلاً لنزعات خصومهم وخصوم خصومهم، حتى يصل بنا البحث والاستقصاء إلى المؤلفين المعاصرين. لقد انتحلوا الرجل انتحالاً عجيباً، خوّل لهم عملهم أن يقوّلوه ما لم يقله، أو ينسبوا إليه فعلاً لم يفعله.

إن عملــي في هــذين المجلــدين، وتــاريخ ابــن الريونــدي الملحــد وكتــابي Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al_Mu'tazilah يجيـب علـى سؤال خطـير للغاية: على عاتق من تقع مسؤولية تشويه وجود حقيقة رجل؟

في الأخير، سألحق هذا المجلد في آخره فهارس تفصيلية عامة؛ بعد أن رأيت إخراج المجلـدين معـاً. وعملـي القـادم، سـيكون نـشر بحـوثي التفـصيلية في ابـن الريوندي وفق ما توفر لدينا من نصوص.

عبد الأمير الأعسم

جامعة فالدوستا

٢٠٠٩

القسم الأول

الذّيْل الثَّاني عَلَى

« تاريــخ ابن الريونـدي الملحد »

«الأرقام في أعلى النصوص تشير إلى القرن، وداخل القوسين تشير إلى تسلسل النصوص بعامة، مضافاً إليها تسلسل طبقة كل قرن».

نصوص القرن الرابع

٤ (١/٦٥)

البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي (ت ٣١٩/ ٩٣١):
ـ ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين،
نشرة فؤاد سيد، ضمن كتاب فضل الاعتزال[١]، تونس ١٩٧٤.

[ص ٧٥]

[ورقة ٢٧ ظ]... فأما من أظهر القول بالعدل، ولم يدار فيه ولا استعمل التقية، ولا اشتغل بسائر فنون العلم من فقهاء [ورقة ٢٨ و] التابعين فمن دونهم... قد ذكرناهم في بعض كتبنا على ابن الراوندي، وفي كتابنا على محمد بن عيسى الملقب ببرغوث[٢] في « المضاهاة ».

---

(١) ص ٦٣ ـ ١١٩.

(٢) يراجع كتابنا

Ibn ar-Rîwandî's kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah,
Oueidat Editions, Beirut-Paris 1975 – 1977, p. 328.

نصوص القرن الخامس

٥ (١/٦٦)

القاضي عبد الجبار بن أحمد، عماد الدين أبو الحسن قاضي القضاة (ت ٤١٥/١٠٢٤):

ـ كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين[١]، نشرة فؤاد سيد، تونس ١٩٧٤.

[ص ١٩٤]

وقد ذكر الشيخ أبو علي رضي الله عنه، في جواب قول ابن الرونـدي[٢] في كتاب «الامامة»: أن هذه الطائفة[٣]، لا مدخل لها في الحديث، وبيّن كثرة المحدثين من أصحابنا، وكثرة المصنفين منهم...

[ص ٢٦٧]

(في الحديث عن معمر بن عباد)

وذكر أبو الحسن الفرزوي : أنه كان يذهب إلى المعاني، وأنه من

---

(١) ص ١٣٧ ـ ٣٥٠.

(٢) كذا!

(٣) أي المعتزلة!

رؤساء أهل الكلام، وأن اسحاق بن طالوت[٤]، وهو من الملحدين، دخل البصرة ورأى[٥] معمّراً ولم يره قط. فقال معمر: اسحاق! فتعارفا بالصفة فجلسا يتناظران، فما قام له اسحاق ولا قعد.

وكان أبو عمرو أحمد بن خلف، يذهب مذهب معمّر. وكان متكلّماً بليغ اللسان. وذكر مناظراته مع (ابن)[٦] الروندي وغيره.

[ص ٢٧٥]

ومن هذه الطبقة[٧]:

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكناني.... وله كتب في التوحيد، وإثبات النبوة، ونظم القرآن وحدثه، وفي فضائل المعتزلة[٨].

[ص ٢٩٦]

ومن هذه الطبقة[٩]:

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد المعروف بالخياط، وكان عالماً فاضلاً

---

(٤) قال فؤاد سيد هنا: «ذكره أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار ص ١٤٢ باسم (ابن طالوت) فقط، على أنه من شيوخ ابن الراوندي، كما ذكره ابن النديم في الفهرست على أنه من رؤساء المنانية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة، (الفهرست ٣٣٨، ٤٧٣) القاهرة».

(٥) لاحظ فؤاد سيد أن «كذا بالأصل، ولعلها وراه».

(٦) زيادة من شرح العيون للحاكم الجشمي، (مخطوط لوحة ٥٤).

(٧) الطبقة السابعة، انظر الكتاب ص ٢٧٢.

(٨) قال فؤاد سيد هنا: «هو المعروف بكتاب فضيلة المعتزلة، الذي ألف ابن الراوندي كتابه فضيحة المعتزلة للنقض عليه، ونقض كتاب ابن الراوندي، أبو الحسين الخياط في كتاب الانتصار وانتصر فيه للجاحظ. وقد طبع الانتصار في القاهرة سنة ١٩٢٥، بعناية المستشرق السويدي الأستاذ نيبرج».

(٩) الطبقة الثامنة، انظر الكتاب ص ٢٨٦.

من أصحاب جعفر، وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الرونـدي[١٠] وغـيره[١١] وهو أستاذ أبي القاسم البلخي رحمه الله.

[ص ٢٩٩]

وقد كان ابن الراوندي[١٢] المخذول[١٣] من هذه الطبقة[١٤] من قبل، ثم جـرى منه ما جرى. ويقال أنه تاب في آخـر عمـره، لكـن رأيـت في كـلام أبـي الحـسين الخياط إنكار ذلك.

[ص ٣٢٠]

ويحكـى أن واحـداً مـن الخراسـانية، نـزل في بعـض الخانـات، وكـانَ هنـاك من يعرفه، فـسمع في بعـض الليـل لـه مـن الـصوت مـا يجـري مجـرى التواجـد، فـصعد إليـه يتعـرف شـأنه[١٥]، فقـال: إنـي كنـت أتأمـل «نقـض أبـي علـي[١٦]

---

(١٠) من أشهرها كتاب الانتصار والرد على ابن الراونـدي [كذا !] الملحـد، وهـو مـن نـوادر كتـب المعتزلة التي وصلت إلينا. وقد قام بنشره وتحقيقه المستشرق الدكتور نيبرج وطبع بالقاهرة سـنة ١٩٢٥، لسان الميزان(ا).

(١١) وقد سبق للأستاذ سيد أن ذكر في هـامش ٢٤٩ ص ٢٦٩، في تعريـف الخيـاط، أن «هـو أبـو الحسين عبد الرحيم بـن محمـد بـن عثمـان الخيـاط، صـاحب كتـاب الانتـصار والـرد علـى ابـن الراوندي (كذا!) الملحد...».

(١٢) أضيفت الألف بالقلم قبل طبع الأوفست، وهو ما لا ينـسجم مـع الاسـم الـوارد عنـد القاضـي دائماً: الروندي. انظر قبل.

(١٣) كتب فؤاد سيد هنا: «هـو أبـو الحـسين أحمـد بـن يحيـى بـن اسحاق بـن الرونـدي، المتـوفى سنة ٢٩٨. وضبط الذهبي اسمـه بالـشكل (الريونـدي) في سـير أعـلام النـبلاء (ج ٩ مجلـد رقـم ١٢١٩٥ ح) توفي سنة ٢٩٨هـ. ابن النديم (الملحق) ٤، لسان الميزان ١/ ٣٢٣، المنتظم ٩٩/٩ ١٠٠، البداية والنهاية ١[=١٠]/ ٣٤٦، ١١/ ١١٣، روضات الجنات ٥٤، وفيات الأعيان ١/ ٢٢٧، تاريخ أبي الفداء ٢/ ٦٤، مروج الذهب ٤/ ١٠٥، ٣٤٠. ولبـول كـراوس مقالـة طويلـة عـن ابـن الراوندي، نشرت باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الـشرقية، وترجمهـا الـدكتور عبـد الـرحمن بدوي في كتابه (تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٧٥ ـ ١٨٨)».

(١٤) أي الطبقة الثامنة، انظر الكتاب، ص ٢٨٦.

(١٥) كذا في الأصل المطبوع، ولعله «ليعرف شأنه».

(١٦) الجبائي.

على ابن الروندي في الامامة»، فلم أقرأ كتاب أبي علي عليه، وقلت في نفسي: يا نفسي تكلفي الجواب عن ذلك، فتعذر علي؛ فلما نظرت في كلام أبي علي، وجدته كالبحر الزاخر، يورد عليه النقض والإفساد حالاً بعد حال، فلم أملك نفسي.

(٥ (٢/٦٧)

عبد الجبار،

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل،

الجزء ١٦ (إعجاز القرآن)،

تحقيق أمين الخولي،

بإشراف الدكتور طه حسين،

القاهرة ١٣٨٠/ ١٩٦٠.

(١)

[ص ٩]

في صفة الخبر الواقع عن الجماعة الذي يمكن أن يستدل به على صحته

واعلم أن شيخنا «أبا علي» رحمه الله لم يذكر هذا الوجه في جملة ما يصح أن يعلم من الأخبار؛ وحيث ذكره قال: لابدّ من أن يقع العلم الضروري به لأنهم إذا أخبروا عما لا لبس فيه ولا شبهة من الضروريات والمشاهدات وبلغوا كثرة لا يتفق الكذب منهم فلا بدّ من وقوع العلم

الضروري بخبرهم، وذلك يمنع من الاستدلال بخبرهم على صحة ما خبروا عنه.

فأما شيخنا «أبو هاشم» رحمه الله فإنه في نقض (الفريد)[1] وغيره سلك هذه الطريقة وما يقاربها، وإن كان قد ذكر في بعض كتبه أنه لا يمتنع أن يستدل بهذا [ص١٠] الخبر على صحته، وأن لا يقع العلم الضروري به إلا جميعاً لو لم يقع العلم الضروري به لوجب أني صح أن يستدل به على صحته.

وإنما منعنا من الاستدلال به لا لأنه ليس بدليل صحيح، لكن لأن وقوع العلم الضروري يمنع من الاستدلال والنظر فيه.

(١) الكلمة في «ط» بلا نقط، والذي يبدو أنها بالمثناة التحتية «الفريد» وهو كتاب في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، من كفريات أحمد بن يحيى بن اسحق، المعروف بابن الراوندي، والكتاب يذكر باسم الفريد في أكثر من مرجع عربي: في الغفران لأبي العلاء ـ ص ٤٦٦ طبعة ثانية ـ دار المعارف ـ وتصرف المعري باللفظة في شجب ابن الراوندي يُجلي أن اسم الكتاب الفريد، إذ يقول أبو العلاء: «وأما الفريد فأفرده من كل خليل... وفي كندة حي يعرفون بالحي الفريد... فإن فريد ذلك الجاحد ينفرد لحقارته... الخ» وكذلك ذكر الكتاب بهذا الاسم في المنتظم لابن الجوزي ـ جـ ٦ ص ٩٩ ط الهند ـ وفي معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي ـ جـ ١ ص ٥٦ ط البهية سنة ١٣١٦ ومع كل هذا وسواه من المراجع العربية نرى المستشرق نيبرج في مقدمة كتاب الانتصار للخياط ردا على ابن الروندي. ينقل عبارة معاهد التنصيص فيصلح فيها اسم الكتاب إلى «الفرند» بالنون، ويقول في الهامش «في الأصل: الفريد ـ ص ٢٦ من المقدمة المذكورة ـ كما تنقل الدكتورة بنت الشاطئ في الغفران قول نيكلسون: «لم أعثر على اسم هذا الكتاب لابن الراوندي في غير هذا المكان، ولكنا نقرأ في الفهرست ص ٢٢٤ كتاب الفرند في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم» ـ ص ٤٦٦، ٦٧ الغفران طبعة ثانية، بدار المعارف ـ ... والعثور عليه ـ كما رأينا ـ سهل في أماكن متعددة، وعبارة المعري تبعد إصلاح نيبرج واشتباه نيكلسون... ويتكرر ذكر هذا الفريد في مواضع كثيرة من هذا الجزء [تعليق أمين الخولي].

(٢)

[ص ٢٧]

في بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الأفعال وما لا يجوز وذكر السبب في ذلك

اعلم أن شيخنا: «أبا هاشم» رحمه الله قد ذكر في مجموع ما يحتاج إليه في هذا الباب متفرقاً في نقض (الفريد) وغيره، فقال: إن الجماعة الكبيرة لا يجوز عليها التواطؤ إذا كانت متباعدة الدار، لأن ذلك لا يقع إلا مع مراسلة، أو مكاتبة أو لقاء، وذلك يتعذر فيهم إذا كثروا؛ وذكر أنه لا حدّ في كثرتهم، وإنما يرجع فيه إلى الجملة دون التحديد، وذكر أن العلم، من الجماعة الكبيرة بأن التواطؤ لا يجوز عليها، على ما يعلمون أنه كذب، ضروري؛ قال: والعلم بأن الكذب لا يتفق منهم، يمكن أن يكون على استدلال، وإن كان العلم بأنه لم يتفق منهم ذلك فيما مضى في أزمان معروفة علم اضطرار... قال: والخديعة والحيلة يتعذر في الجماعة الكثيرة أن يتفق عليها، وهذا أبين في التعذر من الكذب والتواطؤ عليها، ولا يجوز على الجماعة الكثيرة أن تكتم ما تعرفه وإن جاز ذلك في النفر القليل. قال: والعلم بذلك يحصل بالعادة، وإنما سمى شيوخنا كتماناً إذا كان تركاً، فالإخبار عن نفع أو دفع ضرر، فأما إذا كان تركاً لنقل ما لا يحتاج إليه لم يوصف بذلك، وإذا سأل العدو جماعة كبيرة عن مالهم فكتموه، فذلك إنما يجوز لأن كل واحد منهم يكتم شيئاً لم يكتمه صاحبه، لأنه إذا لم يقف عليه لم يجب أن يكون كاتماً له، ويفارق اجتماع الناس على كتمان خبر شائع من جهة غيرهم، [ص ٢٨] ومتى صار الشيء في حدٍ لا تذكر نظائره لبعد العهد به فليس ينكر ترك نقله، ولا يعدّ ذلك كتماناً،

ولو أن الخبر أتى بأنه لا يزال الناس متمسكين بشريعة النبي صلى الله عليه إلى حال النفخة لجاز أن يترك الناس التمسك بها فيدرس ذكرها كما درست أخبار الأنبياء المتقدمين عليهم السلام؛ فأما كلام عيسى عليه السلام في المهد، فالأغلب عندنا أن النصارى نقلته، وإن كان لا يبعد حدوث ذلك بمحضر نفر قليل، فكتموه ولم ينقلوه، وفارق ذلك أخبار إحياء الموتى الذي نقله الجمع العظيم، ولا يجوز أن تكتم الجماعة الشيء الذي تذيع نظائره للتواطؤ أو ما يجري مجراه، لأن أهل البصرة لا يجوز أن يكتموا جامعهم من يسأل عنه؛ فأما اجتماع اليهود والنصارى على قتل المسيح للشبه التي دخلت عليهم فغير ممتنع، كما لا يمتنع اجتماع الخلق العظيم على المذاهب للشبهة.

قال: والعلم بأن الناس جميعاً لا يضعون أيديهم على رؤوسهم في وقت واحد ولا يشوّهون بنفوسهم، وأن مثل هذا لا يتفق، هو علم اضطرار، من حيث يعلم امتناع ذلك في العادة، من غير أن يجعلوا العادة دلالة على أنه لا يقع، بل نقول: إن بالعادة نضطر إلى أن مثل هذا لا يتفق هو علم اضطرار من حيث نعلم امتناع ذلك في العادة، من غير أن لا يقع، وإنما يمتنع من اجتماع الجمع العظيم على الكذب الواحد إذا علموا بأنه كذب، فأما أن يكذبوا فيما يشتبه عليهم فغير ممتنع؛ والجماعة العظيمة، وإن كانت قادرة على الكذب الواحد، فلا يقع منهم، كما لا يقع من العاقل التشويه بنفسه؛ فأما الصدق فقد يقع من الجماعة وإن لم يتواطئوا عليه، ويجوز اجتماع الجماعة على الباطل إذا لم تعلمه باطلاً لشبهة، ويخبر [ص ٢٩] عنه بالكذب إذا اعتقدته صدقاً، وإنما لا يجوز ذلك فيما تعلمه كذباً، ولا يجوز على الجماعة أن يأكل بعضهم في وقت أكل الآخر ولا سبب لجمعهم، وليس لتعذر ذلك وجه أكثر من أنا نعلم أن مثل هذا لا يقع، كما نعلم أن القبيح لا يقع من العالم الغني، من غير أن يجعل علمه وغناه علة، ولا ينكر أن تكذب الجماعة في التماس المنافع، إذا اختلفَ الكذب، وإنما ينكر أن تجتمع

على الكذب الواحد، والنقل يقارب الكذب في أنه لا يجوز أن يقع من الجماعة إلا عن تواطؤ، إذا كان المنقول واحداً، فأما إذا تغاير المنقول فلا يجب ذلك، وكل ما وقع من الواحد الشبهة فاشتركت الجماعة في تلك الشبهة فجائز وقوعه منها، ولا يجوز أن يؤمن جميع الكفار في يوم واحد: حتى يتفق إيمان من هو المشرق والمغرب في يوم واحد، لأنا قد علمنا أن هذا لا يتفق كما لا يتفق أن يأكلوا في وقت واحد، وذلك يوجب قبح أمرهم، لأن كونه من كل واحد منهم صحيح، وليس بمحال ولا يجوز من الجماعة الكثيرة الصدق في الخبر الواحد، في الحال الواحدة، من غير مواطأة وإنما يجوز ذلك منهم حالاً بعد حال، والوعيد من أمير أو خليفة في أن يجمع الجماعة على الفعل يقوم مقام التواطؤ، وكذلك مطالبة السلطان للرعية بالطاعة في بعض الأمور، ولا ينكر اجتماع الجماعة على قطع الطريق بعد التراسل والتواعد، وإن كان متى وقع ذلك فيه وفي الخبر لم ينكتم، والجماعة من اللصوص [ص ٣٠] يدفع كل واحد منهم عن نفسه، بإنكار ما فعله للمضرة فلذلك يجوز أن يتفقوا عليه، ومخبر كل واحد غير مخبر الآخر، وما كان من الأمور الظاهرة فالنقل فيه يكثر بحسب وقوعه وظهوره، وما كان لتغير الحاجة إليه لشهرته فليس يجب نقله، إذا لم يحتج إليه، وإن وجب نقله عن الحاجة[٢].

---

(٢) واضح أن هذا النص الطويل مقتبس من كتاب نقض «الفريد» لابن الريوندي، وهو من تأليف الشيخ أبي هاشم الجبائي. وتأتي أهمية النص في الكشف عن الطريقة التي كانَ يناقش من خلالها أبو هاشم أفكار ابن الريوندي التي ضمنها كتابه «الفريد» المفقود، ويا للأسف! راجع بخصوص هذا الكتاب (ويرد أحياناً على «الفرند» غلطاً)، والنقض عليه، كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد، الصفحات ٨٨، ١١٢ ، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٠.

(٣)

[ص ١٥٢]

ولهذه الجملة لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوة محمد، صلى الله عليه، على المعجزات، التي إنما تعلم بعد العلم بنبوتّه صلى الله عليه، لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوّة، فكيف يصح أن يستدل به على النبوّة!؛ وجعلوا هذه المعجزات مؤكدة، وزائدة في شرح الصدور، فيمن يعرفها من جهة الاستدلال، فأما من يشاهد ذلك فحاله فيها كحالة مع القرآن، في أنه يمكنه الاستدلال بها، كما يمكنه ذلك في القرآن؛ لأن ثبوتها بالمشاهدة أخرجها من أن يكون علم المشاهد لها كالفرع على النبوة، فصح أن يستدل بها على النبوّة، ومن يعرفها بالإجماع، وما شاكله، فطريقه في معرفتها مبني على طريق معرفة النبوّات، فلا يصح أن يستدل بها على صحة النبوّة؛ ولذلك اعتمد شيوخنا في تثبيت نبوّة محمد، صلى الله عليه، على القرآن، لأن علم المخالف به كعلم الموافق، من حيث ظهر نقله على وجه الشياع. وهذا هو الذي ذكره شيخنا «أبو علي»، في «نقض الإمامة»، على ابن الراوندي[٣]، وفي غيره؛ وربما مرّ في كتبه في بعض المعجزات: أنها تعلم باضطرار كالقران، نحو حنين الجذع، وخبر الميضأة، لأنَّ حدوثهما كان في الجمع العظيم؛ وعلى هذا الوجه يجري كلام شيخنا «أبي هاشم»؛ فأما من شنع ذلك على مشايخنا، وزعم أنهم أبطلوا سائر معجزات محمد صلى الله علي، فكلامه يدل على جهل؛ لأن شيوخنا أثبتوها معجزة ودلالة، لكنهم لم يجوّزوا الاعتماد عليها في مكالمة المخالفين؛ ألا ترى إلى جعلهم لها دلالة للمشاهدين، ودلالة للمسلمين، على الحد الذي ذكرناه؛ ولا فرق بين من شنع بذلك وبين المخالفين، إذا شنعوا بأنا لم نجعل القرآن دلالة

---

(٣) راجع بخصوص كتاب الامامة لابن الريوندي، والنقوض عليه، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، الصفحات ٢٠، ٨٩، ١٥٢، ١٨٠، ٢١٧، ٢١٨.

على العدل والتوحيد؛ وهذا يبين أن الذي يستدل به على نبوّته عليه السلام ما نعرفه باضطرار، واستدلال بالأخبار، دون ما يرجع في نبوّته، أو ثبوت أحواله إلى الإجماع، أو تصديق المجمعين، أو تصديق الرسول، صلى الله عليه، إلى ما شاء كل ذلك.

(٤)

[ص ٣٤٥]

اعلم.. أن المخالفين من الملحدة، وإن كانوا بالغوا في الطعن [في القرآن] لم ينتهوا إلى ما انتهت إليه طوائف، تنتحل الإسلام، لأن فيهم الغلاة، والباطنية؛ وصفت وسمت نفسها بالتشيع، وهي منه بعيدة؛ ذهبوا في الطعن في القرآن كل مذهب، وهذه طريقة طبقة من العوام وأصحاب الحديث. ونحن نذكر جملة مما أوردوه؛ ثم نفصل القول فيه.

[ص ٣٤٦]

ومنها قولهم: إن فيه تناقضاً واختلافاً، وأوردوا فيه آيات، ادعوها من هذا الجنس، على ما أورده «ابن الراوندي» في كتابه «الدامغ»(٤).

---

(٤) من المشهور أن كتاب «الدامغ» من المؤلفات الخطيرة التي لعبت دوراً كبيراً ومؤثراً في تاريخ الفكر الديني في الإسلام. وقد ذكرنا، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، بعض خصوصيات الكتاب على الإجمال، (راجع الصفحات ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٩) وكانت معرفتنا بالكتاب من خلال النصوص التي نقلها ابن الجوزي في المنتظم (قارن كتابنا السابق، ص ١٥٩ وما يليها)، وكنا نشك كل الشك في إطلاع ابن الجوزي مباشرة على الكتاب المذكور. والآن بين أيدينا هذا المقتطف، ثم يليه الفصل الكامل من «المغني» في ما ذكره ابن الريوندي في كتاب «الدامغ».

(٥)

[ص ٣٨٧]

فصل[٥]

في بطلان طعنهم في القرآن، بأن فيه تناقضاً واختلافاً، فيما يتصل باللفظ ، والمعنى ، والمذهب

اعلم.. أن أول ما نقوله ما ذكر عن شيخنا «أبي الهذيل» بأنه قال: قد علمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض من الكلام من هؤلاء المخالفين، وكانت على إبطال أمر رسول الله، صلوات الله عليه أحرص؛ وكان صلوات الله عليه يتحداهم بالقرآن، ويقرعهم بالعجز عنه، ويتحداهم بأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً؛ ويورد ذلك عليهم تلاوة، وفحوى؛ لأنه كان، عليه السلام ينسبه إلى أنه من عند الله الحكيم، وأنه مما لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويدعى أنه دلالة، وأن فيه الشفاء؛ فلو كان الأمر في تناقض القرآن، على ما قاله القوم، لكانت العرب في أيامه إلى ذلك أسبق؛ فلما رأيناهم قد عدلوا عن ذلك إلى غيره، من الأمور علمنا زوال التناقض عنه، وسلامته، على اللغة.

فإن قالوا: يجوز أن يكونوا قد أوردوا ذلك لكنه لم ينقل، كلمناهم بما قدمناه من قبل، على من يقول: قد عارضوا القرآن، لكنه لم ينقل.. يبين ما ذكرناه: أن إعجاز القرآن على ما تقدم ذكره لا يتم إلا بجزالة لفظه، وحسن معناه، وقد علمنا أن المتناقض من الكلام لا يصح معناه، فضلاً

---

(٥) تخريج الآيات في هذا الفصل من عملنا، وهو ما لم يلتفت إليه الأستاذ أمين الخولي، محقق الكتاب، فلاحظ. وقد رجعنا في التخريج إلى كتاب «نجوم الفرقان في أطراف القرآن» تأليف الأستاذ G. Flügel انظر: concordantiae corani Arabicae, lipsiae 1842.

عن أن يوصف بالحسن والاستقامة؛ فلو كان الأمر في تناقضه واختلافه على ما يدعيه القوم لكان ذلك يقدح في كونه معجزاً، ولوجب أن يعرف القوم من ذلك، مع شدة العناية والحرص، مالا يعرفه غيرهم؛ فكان يجب أن يسبقوا إلى ذكره.. يبين ذلك: أنه [ص ٣٨٨] لو كان لهم فيه متعلق، لما تركوا ذكره، وإن لم يكن صحيحاً، فكيف إذا كان صحيحاً؟، وفي عدولهم عن ذلك دلالة على بطلان ما ذكروه.

وبعد.. فإن من يدَّعي ذلك ليس يخلو من أن يقول: إن القرآن عربي، أو يمنع من ذلك؛ فإن كان يدَّعي خروجه، عن لغة العرب بينا له أنه لا شيء يذكر، مما زعم أنه مناقض لغيره إلا ويسلم على وجه صحيح.. يبين ذلك: أن المتناقض من الكلام هو: أن يكون أحد الكلامين يتضمن نفي ما يثبته الآخر، أو إثبات ما ينفيه، أو ضد ما تناوله الآخر، وقد علمنا أنه ليس في كتاب الله تعالى ما هذا حاله، حتى لا يمكن فيه غيره؛ فإن ادعى فيه ما هذا حاله، بينا فساد قوله.

ومتى قال: إن في القرآن ما يقتضي ظاهره ذلك، لكنه يحتمل غيره

قيل له: فجوزوا أن يكون المراد ما لا يتناقض، ولا يحكم بتناقضه، لأن قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٦] إذا احتمل أن يكون المراد المنوّر، كالأدلة، ويفعل الأنوار، فكيف يحكم بأنه مناقض لقوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾[٧]، بل يجب أن يستدل بقوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾[٧] على أن المراد بالأول: أنه ذو النور حتى يصح معنى الإضافة؛ ومثل ذلك لا يعد نقضاً في الكلام؛ بل ربما أوجب رتبة الفصاحة، للاتساع بما هذا حاله، لأن

(٦) القرآن، سورة النور ٢٤/ ٣٥.

(٧) القرآن، نفس الموضع والآية.

وصفنا الرجل بأنه عدل أدخل في الفصاحة من وصفنا بأنه عادل، أو من العدل من قبله؛ وهو أبلغ في المدح، وأبعد من نسب خلاف العدل إليه، فلا يجب إذا أضيف إليه العدل مرة، ووصف بأنه عدل أخرى، أن يكون متناقضاً؛ وقد علمنا أن أحدنا يقبل على غيره، [ص ٣٨٩] فمرة يقول: كان هذا بجنايتك، ومرة يقول: هو ما جنته يداك، فيكون الكلام متفقاً غير مختلف.

ومتى قال القائل، في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[8] إنه يتناقض، لأن دخول الكاف على مثل يقتضي إثبات المثل، والنفي يقتضي ضد ذلك؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون كمثله مثل، وهو مثل لمثله، لو كان مثل، بينا له أن دخول الكاف في مذهب العرب يقتضي توكيد نفي لمثل؛ وأنه أبلغ من قوله: ليس مثله شيء؛ فلا يصح مع ذلك أن يدعي فيه المناقضة، لأن الواحد منا إذا أراد أن يؤكد المثل في الإثبات والنفي أدخل فيه الكاف، فيقول: ليس كمثل زيد جواد ولا شجاع؛ فيكون أبلغ من حذف ذكر الكاف؛ وهذا يبين أنهم طعنوا في القرآن، بذكر ما أدعوا أنه مناقض؛ والوجه الذي لأجله أدعوا تناقضه هو الذي يعظم شأن القرآن، ويبين رتبة فصاحته؛ وقد بين شيخنا «أبو علي»، في نقض «الدامغ»: أنه إنما كان يصح إدعاء ذلك لو كان في كتاب الله تعالى إثبات ونفي، في عين واحدة؛ فأما إذا لم يوجد ذلك، وإنما يدعى في عموم وخصوص، فما الذي يمنع من أن ينصرف أحدهما إلى غير ما ينصرف الآخر إليه، لو كان فيه تناقض، على ما أدعوه.. يبين ذلك أن القائل إذا قال: جاءني الناس، لا يجب أن يحمل على جميعهم، حتى يكون قوله لغلامه: أمض إلى السوق، واشتر الوظيفة، متناقضاً لذلك، من حيث

---

(٨) القرآن، سورة الشورى ٤٢/ ١١.

لا يشترى ذلك إلا من الناس، بل يجب أن يحمل الكلام على الاتفاق دون التناقض، وقد بين أهل الشأن، أن القائل إذا قال: زيد قائم قاعد، لا يجب التناقض فيه، دون أن يفيد لحال واحدة؛ لأنه لا يمتنع كونه كذلك، في حالين؛ وقد ذكر المتكلمون في حقيقة الضدين: أنهما يستحيل اجتماعهما في وقت واحد، ومحل واحد، ولم يثبتوا بينهما التضاد، إذا تغاير الوقت والمحل. [ص ٣٩٠] وكل ذلك يبين فساد ما يتعلقون به من التناقض، في كتاب الله تعالى؛ وقد تقصى شيخنا «أبو علي» القول في ذلك في نقض كتاب «الدامغ»، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده؛ وقد نبهنا على الأصل في ذلك، ولولا أن الكلام فيه يطول لذكرنا بعضه، والذي قدمناه في شبه المخالفين، في المخلوق، والاستطاعة، يبين فساد هذا القول؛ لأنهم إنما يتعلقون بمثل هذه الشبه، عند ادعائهم التناقض؛ ونحن نورد اليسير مما أورده «ابن الراوندي» في كتاب «الدامغ»، وادَّعى به المناقضة، ليعرف به سخفه، فيما ادعاه، وتمرده وتجرؤه، فالقليل من الأمور يدل على الكثير، ونحيل في الباقي، على ما نقض به شيخنا «أبو علي» رضي الله عنه كلامه..

ادعى أن قوله تعالى ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ﴾(٩) مناقض لقوله سبحانه ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾(١٠)، وقوله ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾(١١) إلى غير ذلك من الآيات؛ فقال شيخنا: إن قوله ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ﴾ أراد به الحجج والقرآن، دون العلم بصحة ما جهلوه؛ لأنه تعالى أطلق العلم،

---

(٩) القرآن، سورة الجاثية ٤٥/ ١٧، وفي الأصل القرآني: فما اختلفوا.
(١٠) القرآن، سورة الإنعام ٦/ ٢٥، وقارن الإسراء ١٧/ ٤٦، والكهف ١٨/ ٥٧.
(١١) القرآن، سورة النحل ١٦/ ١٠٩، وسورة محمد ٤٧/ ١٦.

ولم يقيده، وأراد بقوله ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ تشبيههم، لإعراضهم عن النظر فيما أتاهم من الحجج، بمن هذا حاله؛ وكذلك، فإنما ذكر الطبع، لأنهم إذا أعرضوا وجهلوا وكفروا، حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختماً، فلا تناقض في الكلام؛ وقد تسمى الحجة علماً، إذا كانت طريقاً للمعرفة؛ وربما سمي الكتاب علماً، كما نقول: هذا علم «أبي حنيفة»، وعلم «الشافعي»، ولما أمكن به التوصل إلى معرفة علمهما؛ والحجج في ذلك أولى؛ على أنه تعالى إذا لم يذكر العلم بماذا، فمن أين أن المراد به العلم بصحة ما كلفوا، دون أن يكون العلم المقتضى لكمال العقل، [ص ٣٩١] والمصحح للاستدلال والنظر؟. وقد بينا في معنى الطبع والكن، فيما تقدم ما يغنى، وإنما الغرض أن نبين تعسف من ادَّعى في ذلك التناقض.

ومنها - قوله: إن قوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾(١٢) ينقض قوله سبحانه ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾(١٣)، وادعى أن إحدى الآيتين تقتضي أن لا ولي للكفار، والثانية، تقتضي أن لهم ولياً، وأولياؤهم الشيطان؛ لأن المراد به الجنس، لا العين؛ فبين شيخنا رحمه الله «أبو علي» بعده في هذا الباب؛ لأن قوله ﴿فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾ المراد به في الآخرة عند إضلال الله لهم بالعقوبة؛ وأراد تعالى بقوله ﴿فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ﴾ في دار الدنيا، وتقييده بذكر اليوم يدل على ذلك؛ ثم بين أنه لو كان المراد في وقت واحد لم يتناقض، لأن المراد فما لهم من ولي، ينفع وينصح، وكون الشيطان ولياً لا يقتضي أن ينصر، وينفع،

---

(١٢) القرآن، سورة الشورى ٤٢/ ٤٤.

(١٣) القرآن، سورة النحل ١٦/ ٦٣.

ويخلص من الإضلال، فكيف تكون مناقضة!.

ومنها ـ ما ادعى من أن قوله جل وعز ﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا﴾[١٤] ينقض قوله سبحانه ﴿ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ﴾[١٥] وقوله ﴿وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[١٦]، وزعم أن من يستحوذ عليه، وعلى قلبه، ويصده لا يجوز أن يكون ضعيف الكيد، وأن التناقض في ذلك ظاهر؛ وقال شيخنا، رحمه الله: إن المراد بأن كيد الشيطان ضعيف، أنه لا يقدر على أن يضر بالكافر وإنما يوسوس ويدعو فقط، فإن اتبعه لحقته المضرة، وإلا فحاله على ما كان، فهو بمنزلة فقير يوسوس إلى الغني، في دفع ماله إليه، وهو يقدر على الامتناع، فإن وافقه فليس ذلك لقوة كيد الفقير، لكن لضعف رأيه، واتباعه.

وهذه طريقة الكفار مع الشيطان. وإنما استحوذ عليهم لما اتبعوه على طريق المجاز؛ وقال «فصدهم» لما اتبعوه، على طريق المجاز، كما يقال في الملك [ص ٣٩٢] العظيم: قد استحوذ واستولى عليه خادمه، وقد صده عن العدل والإحسان، وذلك لا يمنع من أنه ضعيف في نفسه وفي كيده، فكذلك القول فيما ذكرناه؛ وإنما نبه الله تعالى بذلك على ضعف الكفار، لما تمكن الشيطان منهم، مع أن حاله ما وصفنا، وتركهم الحزم، وعدولهم عن الصواب، وإلا فالشيطان لا يمكن منه إلا الوسوسة، التي لولاها لكان الكافر سيكفر أيضاً؛ لأنه لا يجوز أن يكفر عند دعائه، على وجه، لولاه كان لا يكفر، فلا يكون لوسوسته تأثير.

---

(١٤) القرآن، سورة النساء ٤/ ٧٦.

(١٥) القرآن، سورة المجادلة ٥٨/ ١٩

(١٦) القرآن، سورة النمل ٢٧/ ٢٤، وسورة العنكبوت ٢٩/ ٣٨. وفي الأصل القرآني: وزين!

وهذا الموضوع هو الذي خالفه شيخنا «أبو هاشم» فيه، فجوز أن يجري دعاء الشيطان مجرى زيادة الشهوة، في أنه لا يجب أن يمنع تعالى منه، إذا علم أن عنده يكفر، ولولاه لآمن، لأنه جاز مجرى التمكن، خارج عن طريقة المفسدة، وقد بينا من قبل القول في ذلك.

ومنها ـ ما ادعاه المتجبر، من المناقضة بين قوله تعالى ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾(١٧) وبين قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾(١٨) وزعم أنه إذا لم يعلم الجواب عن هذا القدر لم يصح ما تقدم ذكره؛ فبين، رحمه الله، جهله؛ لأنه تعالى بين: أن ما يقدر عليه، من الكلمات والأدلة لا نهاية له؛ ولم يرد بذلك ما وجد من الكلمات والحجج؛ وقوله تعالى ﴿قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى﴾ يدل على ذلك؛ لأن الكلمات الموجودة لا نفاد لها، فالمراد به فيما تتناوله القدرة، فكيف ينقض ذلك أن لا يبين له أحوال الروح مما سألوا عنه! لأنه علم: أن الصلاح [ص ٣٩٣] أن لا يبينه، لأنه لا يجب في بيان كل شيء أن يكون صلاحاً، ولا يجب في كل ما يقدر تعالى على بيانه أن يبينه.. وهذا خزي ممن أورده؛ وربما كان ظهور مثل ذلك على ألسنة أعداء الدين لطفاً في فضيحتهم وخزيهم؛ ولم يذكر اختلاف الناس في تأويل الروح: هل هو الروح في الحقيقة؟ أو جبريل؟ أو غير ذلك؟ وقد بيناه من قبل، وكان الغرض إبطال ما ادعاه.

ومنها ـ ما ادعاه من تناقض قوله سبحانه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾(١٩) وقوله ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى

(١٧) القرآن، سورة الكهف ١٨/ ١٠٩.
(١٨) القرآن، سورة الإسراء ١٧/ ٨٥.
(١٩) القرآن، سورة ق ٥٠/ ٣٨.

خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾[20]، وذلك يبلغ ثمانية أيام؛ فبين شيخنا؛ رحمه الله قلة معرفته؛ لأنه تعالى أراد بقوله ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾[21] إلى قوله ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِيٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾[22] مع اليومين المتقدمين، ولم يرد بذكره الأربعة ما تقدم ذكره.. قال «أبو علي»، وهذا كما يقول الفصيح: صرت من البصرة إلى بغداد في عشرة أيام، وصرت إلى الكوفة في ثلاثة عشر يوماً، ولا يريد سوى العشرة، بل يريد مع العشرة، ثم قال تعالى ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[23] وأراد سوى الأربعة؛ هذا إذا حصل لم يكن مخالفاً لقوله ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[24]، لأنه قد دخل في ذلك خلق الأرض والسموات، وخلق أقواتهما، بما خلقه من الجبال والمياه، وغير ذلك مما يخرج منه أقوات العباد.

[ص ٣٩٤]

ومنها ـ ما ادعاه من تناقض بين قوله سبحانه ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ﴾ ﴿في يومين﴾[25] وبين قوله ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا ﴿٢٧﴾

---

(٢٠) القرآن، سورة فصلت ٤١/ ٩ ـ ١٢.

(٢١) أيضاً، ٤١/ ٩.

(٢٢) أيضاً، ٤١/ ١٠

(٢٣) أيضاً، ٤١/ ١٢.

(٢٤) القرآن، الفرقان ٢٥/ ٥٩، والسجدة ٣٢/ ٤.

(٢٥) القرآن، البقرة ٢/ ٢٩. و«في يومين» لا أصل لها في النص القرآني.

رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَىٰهَا ﴿٢٩﴾ وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ﴾[٢٦]، وزعم أن الآية الأولى تقتضي أنه خلق الأرض قبل السموات، والثانية توجب أنه خلق السموات قبل الأرض، فبين شيخنا جهله وتجبره؛ بل قال: إنما أخبر أن الأرض بعد ذلك دحاها، وقد كان خلقها من قبل؛ وإنما أراد بدحوها أنه بسطها، فقد كان تعالى خلقها، لا مبسوطة، قبل خلق السماء، ثم بسطها، بعد خلق السماء، وأزالها إلى الموضع الذي هي فيه.

وإنما أردنا بذكر هذا القدر التنبيه على جهله، وإلا فالقدر الذي قدمناه من الأصول كاف، في بطلان ما يدعون من المناقضة؛ لأنا قد بينا الأصل فيه، وإنما يؤتى القوم من قلة التأمل والمعرفة. بما يجوز على الله تعالى، ولا يجوز، أو بطريقة اللغة، ولو تقصينا جميع ذلك كثر، وطال الكتاب.

فأما من يدعي في القرآن: أنه متناقض في دلالته؛ لأنه يدل ظاهره على الأمر مختلفة في الديانات، فالذي قدمناه في باب «المحكم والمتشابه»، وذكرناه آخراً، في زوال التناقض يبطل ذلك؛ لأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالى، ولا يجوز وبطريقة اللغة؛ فأما مع المعرفة بذلك وتأمل الآيات فلا بد من أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالته؛ وهذا كما نقول من أن قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾[٢٧] موافق لقوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[٢٨] متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء متحملو أمر ربك، على ما تقدم ذكره؛ ونحو قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢٩] إنه موافق لقوله ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا

---

(٢٦) القرآن، النازعات ٧٩/ ٢٧ ـ ٣٠.

(٢٧) القرآن، الشورى ٤٢/ ١١

(٢٨) القرآن، الفجر ٨٩/ ٢٢.

(٢٩) القرآن، الذاريات ٥١/ ٥٦.

[ص ٣٩٥]

لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[٣٠] إذا حمل على أن المراد به العاقبة؛ وقد بينا في مقدمات كتاب «المتشابه» أن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد والعدل؛ أو يقول: لا نعلم صحة دلالته إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل؛ وبينا فساد القول بالأول، بأن قلنا؛ إن من لا يعرف المتكلم، ولا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق، لا يصح أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه، لأنه لا يصح أن يعلمه؛ أن كلامه حق، لأنه إذا جوز في كلامه أن يكون باطلاً يجوز في هذا القول أيضاً أن يكون باطلاً، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصحح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة، فلا بد من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل؛ ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة؛ فإذا ثبت ما قدمناه لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه؛ لأن محكمه ومتشابهه سواء، في أنهما لا يدلان، وفي أن الواجب على المكلف عرضها على دليل العقول؛ وإذا وجب ذلك فيهما حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقها حقيقته، وما لا يمكن أن نوفيه حقه حملناه على مجازه المعروف، فكيف يدعى في مثل ذلك التناقض!.. وبينا أن آيات الكتاب التي هي دالة في الحقيقة على الحلال والحرام لا يمكن ادعاء التناقض فيها؛ لأنها إذا اختلفت فلابد من أن تقدر التقدير الذي قدمناه، فيخص بعضها بعضاً، وتجعل وهي مفترقة كأنها متصلة،وكأن بعضها مقيد ببعض، على ما يجب في طريقة اللغة، فكل ذلك يبطل تعلقهم بهذه الطريقة.

---

(٣٠) القرآن، الأعراف ٧/ ١٧٩.

[ص ٣٩٦]

فأما الكلام على من قال في دفع هذا الكلام: إني لا أثبت ما في كتاب الله مختلفاً في الظاهر، وأقول: إنه متفق، وأن من اعتقد هذه المذاهب المختلفة فقد أصاب، لأنه تعالى لو أراد منهم المذهب الواحد لم يجر خطابه، على هذا الحد، فمما يبين فساده من بعد عند إكفار المتأولين، وعند بيان الفصل بين ما يجوز الاجتهاد فيه، ويكون كل مجتهد فيه مصيباً، وبين خلافه، وسنبين عند ذلك بطلان قول «عبد الله بن الحسن» ومن تبعه.

(٦)

[ص ٤١١]

وقد حكى عن «أبي عيسى الوراق» و «ابن الراوندي» في ذلك وفي غيره، من المعجزات التي نذكرها شبهة؛ وذلك أنهم قالوا: إذا كان الواحد منا لم ينته به الحال إلى أن يتصفح العقول، والعادات، وأحوال الناس، في الأزمنة المختلفة، والأماكن المتباعدة، ويعرف أنواع الحيل، ويفصل بينها وبين ما لا حيلة فيه، أو يعرف طبائع الأجسام، وما تختص به من القوى واللطائف، حتى يعلم ما الذي يمكن مما لا يمكن وما الذي يبلغه الناس بالحيل، وما الذي يستحيل من ذلك فيهم، وما الذي يتأتى بطبائع الأجسام، وما الذي يتعذر، فماذا يدفع في المعجزات، التي وجه كونها معجزة، الجمع، والتفريق، والتحريك، والتسكين، والجذب، والدفع، وسائر ما يصح من العباد فعل مثله، وأنهم وصلوا إليه بضرب من الحيل، لا يجب أن يظهر لنا ونعرفه كما لا يجب في حجر المغناطيس وغيره، مما يختص يجذب بعض الأجسام أو يعرفه، كل عاقل؛ ولا يجب إذا ظفر بمعرفته أن يجوز كونه معجزاً؛ وكما ذلك فيه، وفي سائر ما ظهر

في العالم من الطلسمات وغيرها، فيجب أن لا يستنكر العاقل مثله؛ وإذا لم يستنكر كان ظهور مثل ذلك من الشبه، ولم يصح أن يكون دالاً على النبوة، وسلك هذه الطريقة من الشبهة.

واعلم.. أن الذي قدمناه من قبل، من أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول: إن جميع هذا الجنس قد يجوز التوصل إليه بالحيل، فيلزمه أن يجوز أن يحتال المحتال في قلب المدن، وطمر البحار، والطيران في الهواء، ونقل الجبال، وقلب [ص ٤١٢] أحوال البلاد عما جرت به عادتها في الحر والبرد، وهذا مما لا يلتزمه أحد؛ أو يقول: إن فيها مالا يوصل إليه بحيل، فلا بد من فرق بينه وبين ما يجوز ذلك فيه؛ ولا فرق إلا ما ذكره شيوخنا، من أن ما طريقه الحيل، عند التفتيش والبحث، قد يوقف عليه، وعلى سببه، فيفارق حاله حال المعجز، الذي يقع فيه اختصاص، ومع المعاداة الشديدة وقوة الدواعي لا تقع فيه المشاركة، ولا تمكن؛ ومتى قالوا: إن المشاركة في ذلك لا تقع مع البحث الشديد، فيجب فيه منه أن يكون قد خص بتلك الآلة، واللطيفة، فتعود الحال فيه إلى أنه معجز من هذا الوجه، ومن الوجوه التي قدمنا ذكرها؛ على أنه يجب على هذه الطريقة مالا قبل لهم به، من أن يجوزوا في العالم طبيعة، أو حيلة، أو لطيفة يمكن معها جذب الشمس والقمر، والنجوم، والكواكب، ويختص قوم بتلك الآلة، كما يختص بحجر المغناطيس وبالآلة التي يصح بها جذب الشجرة، ويجوزوا في العالم لطبقة، يظفر بها كثير من الناس، يسكنون بها الحجر العظيم في الجو، ولا نأمن أن السموات واقفة بضرب من الحيل، وأن لا يمتنع من بعض الناس أن يظفر بحيلة تزيلها عن مكانها؛ بل يجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة وطبيعة تقتضي تثبيت الحياة، ودفع الموت؛ فيكون في الناس من يدفع الموت عن نفسه، أو الأمراض عن جسمه، وأن تكون لطيفة، متى لطخ بها البرص زال؛ والأعمى عاد بصيراً؛

والزمانة فيعود صحيحاً؛ ولا نأمن أن يكون هناك لطيفة متى اكتحل بها البصير رأى ما بالصين، كرؤيته لما قرب منه؛ وأن يكون في الأجسام اللطيفة أشياء متى طرحت على البحار صلبت وجمدت؛ و(متى طرحت) على النحاس عاد ذهباً؛ [ص ٤١٣] ويختص بذلك قوم؛ ولا نأمن أن تكون في العالم لطيفة متى خرجت على لسان الصبي تكلم وهو في المهد؛ ومتى سقى الصبي صار عاقلاً؛ ومتى طرح عليه صار متكلماً بأفصح اللغات؛ بأن صار شاعراً خطيباً؛ ولا يمكنه في هذا الباب أن يفصل بين ما يقدر في الجنس عليه وبين ما لا يقدر؛ لأن مالا يقدر عليه قد تجري العادة بحدوثه عند بعض الأمور؛ كما أن ما يقدر عليه يتعذر عند بعض الآلات؛ ويفعله الله تعالى عندها؛ فالحال واحدة فيما ألزمناه؛ فيجب أن لا نأمن أن تكون هناك لطيفة عندها يحيى الميت؛ ويعود متصرفاً، كما كان؛ وأن كثيراً من الناس قد ظفروا بها، فيتمكنون من رد موتاهم من القبور، ومن إنزال الموت بأعدائهم؛ مع سلامة الحال، ولا فرق بين من ارتكب ذلك، ومن جوز اختراع الجسم، وسائر مالا يختص به إلا القديم تعالى! ومن هذه الحال يخرج عن أن يكلم في النبوات، إلى أن يجيب تثبيت العدل والتوحيد عليه؛ ومتى امتنع من تجويز ما ألزمناه أو بعضه فإنما يمكنه ذلك بالطريقة التي قدمناها من قبل؛ وتلك الطريقة توجب زوال هذا الطعن، وصحة الاستدلال بمجيء الشجرة وغيرها، على نبوته، عليه السلام.

* * *

ومن ذلك ما ظهر وتواتر أنه، صلى الله عليه، سقى الكثير من الماء القليل؛ وكان ذلك في بعض الغزوات، في الجمع العظيم. عند إعواز الماء وتعذره؛ فوضع، صلى الله عليه، يده في الميضأة، ولم يزل الماء يفور من بين أصابعه، حتى شربوا وتزودوا؛ ومثل ذلك لا يجوز الوصول إليه بالحيل، لأنه

لا يخلو من وجهين: إما أن يكون اختراع الأجسام، أو اختراع الرطوبات، وسائر ما يكون به الماء ماء [ص ٤١٤] فيها؛ وذلك مما لا يختص به إلا القديم تعالى، ولم تجر العادة بمثله؛ أو يكون بنقل أجزاء الماء وجمع متفرقها، وهذا أيضاً مما لم تجر العادة بمثله، فعلى جميع الوجوه لابد من كونه معجزاً، ولا يمكن أن يدعى في ذلك التخيل، واشتباه الحال عليهم، مع أنهم شربوا منه، وتزودوا، ولا يمكن أن يدعى أن الماء إنما فار من بعض العيون، مع ما ثبت من أنه فار، من بين أصابعه، وقد وضع يده في الميضأة، ولم يبق بعد ذلك إلا ادعاء حيلة مجهولة، أو لطيفة غير معقولة، يدعى لأجلها أنه تمكن من جمع أجزاء الماء في الميضأة، إلى غير ذلك؛ والذي قدمناه يفسد ذلك؛ وطريق هذه المعجزة التواتر؛ لأنها وقعت عند الجمع العظيم، وحصل النقل على هذا الحد؛ وقد قال شيخنا «أبو هاشم» في بعض المواضع: إن في معجزاته، صلى الله عليه، سوى القرآن ما يعلم باضطرار؛ وأشار إلى هذه المعجزة، وما جرى مجراها، مما حدث في المجامع العظيمة؛ وحصل النقل فيه متظاهراً؛ وقد أشار إلى مثله شيخنا «أبو علي»، وربما مر في كلاميهما أن الذي يمكن أن يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن. ذكره «أبو هاشم» في مواضع فأما شيخنا «أبو علي» فقد ذكر ذلك في «نقض الإمامة»، على «ابن الراوندي»، وإن كان الأكثر فيما قدمناه من قبل.

٥ (٦٨ /٣)

عبد الجبار،

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل،

الجزء ٢٠ (في الإمامة)،

تحقيق الدكتورين عبد الحليم محمود وسليمان دنيا،

بإشراف الدكتور طه حسين،

القاهرة(١٣٨٥/ ١٩٦٥؟)

(القسم الأول)

(١)

[ص ٣٧]

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما؛ لأنه لو قدح فيهما بإظهار كفره، فإذن يقل القبول منه، فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده، نحو هشام بن الحكم وطبقته، ونحو أبي عيسى الوراق، وأبي حفص الحداد. وابن الراوندي وسائر من نحا هذا النحو؛ لأن المتعالم

من حالهم ما ذكرناه، حتى شهر ذلك وتصبح من طريقتهم [ص ٣٨] بأفعالهم وأقوالهم، وعلى هذا الوجه أظهروا ما يكون نقضاً للدين والإسلام، لأن مرادهم إبطال الكتاب والسنة، وأجازوا في الكتاب ـ أو كثير منهم ـ الزيادة والنقصان. وبعضهم أخرجه من أن يكون معجزاً، وأبطلوا طريقة التواتر الذي لولاه، لما ثبت الكتاب والسنة، وقدحوا في الإجماع.

وبيَّن شيخنا أبو علي، رحمه الله، أنهم تجاوزوا ذلك إلى إبطال التوحيد والعدل، وأن هشام بن الحكم قال بالتجسيم، وبحدوث العلم، وبجواز البداء، إلى غير ذلك مما لا يصح معه التوحيد، وقال بالجبر، وما يتصل بتكليف ما لا يطاق، ولا يصح معه التمسك بالعدل.

وأما حال ابن الراوندي في نصرة الإلحاد، وأنه كان يقصد بسائر ما يؤلفه إلى التشكيك، فظاهر. وربما كان يؤلف لضرب من الشهوة والمنفعة.

وأما أبو عيسى فتمسكه بمذاهب الثنوية ظاهر، وأنه كان عند الخلوة ربما قال: بليت بنصرة أبغض الناس إلي وأعظمهم إقداماً على القتل، لكن التستر بذلك والتحرز به من القتل لابد من أن يكون، إلى غير ذلك مما يحكى عنه في هذا الباب.

وإنما يخرج عن هذه الطريقة من يكون مقلداً ممن يسلك في الإمامة المسلك الذي ذكرناه. فأما من لا يتحقق بما قدمناه من الطرائق في الإمامة طريقة متوسطة بين العقل والشرع. فمن كان يتمسك بالتوحيد والعدل فهو بريء مما نسبناه إلى من تقدم ذكره، كأبي الأحوص والنوبختية وغيرهم فإنهم لا يسلكون ما قدمناه، وإنما يتبعون في الأكثر طريقة السمع، وإن كانوا ربما التجؤوا إلى طريقة العقل.

(٢)

[ص ١١٨]

ومتى قالوا في هذه الطائفة: إنها طائفة قليلة فلا يجوز ذلك فيها؛ قيل لهم في طائفتهم مثله؛ لأن شيوخهم ادعوا بل بينوا أن من ادعى النص على هذا الوجه عددهم عدد قليل، وإنما تجاسر على ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق، وقبلهم هشام ابن الحكم، على اختلاف الرواية عنه فيه ممن يدعي النص من طائفتهم على هذا الوجه، دون من يدعي النص من البكرية وغيرهم، ولا يمكنهم الفصل بين طريقتهم وطريقة البكرية؛ لأن سلفهم خلق كثير وطائفة عظيمة، وليس كذلك حال البكرية؛ لأن المعارضة في ذلك إنما تقع على أصل النقل، وذلك إنما يعتبر من تقدم دون من تأخر منهم، فليس بينهما فرق في ذلك.

(٣)

[ص ١٢٥]

وقد رُويَ عن السيد[١] أنه قال: ما لأمير المؤمنين فضيلة إلا وفيها قصيدة وشعر، وليس في أشعاره أنه ادَّعى النص مثل هذا، وإنما ذكر فيها الأخبار المروية.

ويقال: إن أول من جسر على هذه الدعوى ابن الراوندي ومن جرى مجراه.

---

(١) لم يحتمل المحققان أحداً لهذا الإطلاق، وقالا «من يكون السيد هذا؟» لكني أقرأ النص على أنه إشارة إلى السيد الحميري، راجع أطروحتي
Ibn a-Riwandî, Text & Commentaires, pp. 158, 224, 299, 341.

قال: وكيف وقع نقل فضائله ومقاماته المحمودة في الحروب وغير ذلك ولم يتكاتموه، وتكاتموا إمامته، مع أن حالها أظهر وأشهر؟ وكيف يصح ذلك وقد رووا أشياء كثيرة لا يصححها أهل النقل حمله باب خيبر وكان لا ينقله إلا أربعون رجلاً - فرمى به أربعين ذراعاً، إلى غير ذلك. فبأن يروى حديث النص أولى.

وهذه الجملة من كلامه يمكن أن نتعلق بها في إبطال الضرورات وكثير منها في إبطال النص على غير هذا الوجه، ونحن نبين بعد ذلك الكل في مواضعه.

(٤)

[ص ٢٣٨]

قيل له: لو كانت العلة ما ذكرت لوجب ما قالته الراوندية[٢] من إمامة العباس بن عبد المطلب وتقديمه على أمير المؤمنين. وليست العلة في ذلك القرابة؛ لأن القرابة يستحق لأجلها أحكاماً مخصوصة، ولا مدخل للإمامة فيها. كما لا مدخل للإمارة في ذلك، وقد كان عليه السلام يولّي من يبعد منه ويقرب.

(القسم الثاني)

[ص ١٧٧]

فرقة تدعى الهريرية، أصحاب أبي هريرة الراوندي، رجعت عن

---

(٢) قال المحققان: «في الأصل (الراوندية) ولعلها نسبة إلى ابن الراوندي»! وواضح أن «الراوندية» كفرقة هم أتباع أبي هريرة عبد الله الراوندي، وليس ابن الريوندي، راجع كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد، الصفحات ١٣٨ ، ٢٤٧. قارن النص التالي.

هذه المقالة وزعمت أن الإمام بعد الرسول العباس ثم بنوه على الترتيب وهم الروندية[٣].

(٣) ذكر المحققان في الهامش: «كذا في الأصل، ولعله: الراوندية»! والظاهر أنهما نسيا تصحيحهما للفظة في القسم الأول من هذا الكتاب (ص ٤٤٧ تعليق ٢)، وقد نسبا هناك خطأ هذه الفرقة إلى ابن الريوندي، متغافلين عن الصلة بين هذا النص والنص السابق.

(٥ (٦٩/٤)

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر، (ت ٤٣٩/ ١١٣٤):
ـ أصول الدين،
أسطنبول ١٣٤٧/ ١٩٢٨.

[ص ٦٠]

المسألة الثانية عشرة من الأصل الثاني في بيان وقوف الأرض ونهايتها

اختلفوا في هذه المسألة [على مذاهب خـ]: فقال المسلمون وأهل الكتاب بوقوف الأرض وسكونها وأن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها. وبه قال جماعة من الفلاسفة منهم أفلاطون وأرسطا طاليس وبطليموس وإقليدس. وزعم بعض السمنية أن الأرض تهوي [ص ٦١] أبداً بما عليها. وزعم قنادوس (وحكى عن ميلاوش)(1) أن الأرض تتحرك حركة دورية لكنها لا تزول عن مركزها. وحكى ارسطا طاليس في كتاب السماء والعالم

---

(١) ذكر الناشر: «وفي تاريخ الحكماء للقفطي: ميلاؤس».

عن قوم من الفلاسفة أن الفلك ساكن وأن الأرض هي التي تدور بما عليها من المشرق إلى المغرب في كل يوم وليلة دورة واحدة وهذا عكس قول المنجمين أن الفلك يدور حول الأرض في كل يوم وليلة دورة واحدة. واختلف القائلون بوقوفها في علة وقوفها: فقال أصحابنا إنَّ الله تعالى وقفها لا على جسم وليس الهواء المحيط بها حاملاً لها وأجازوا وقوف كل جسم لا في مكان. [وزعمت الدهرية الذين زعموا أنه لا نهاية للأرض إلا من جهة الصفحة العليا منها إن خـ] وزعمت القدرية النافية لنهاية العالم من تحت ومن الأطراف أن علة وقوف الأرض أنه ليس تحتها خلاء ولا عن جانب منها خلاء. وزعم أرسطا طاليس أن علة وقوفها أنها تطلب مركزها الذي في وسطها. وزعم قوم من الفلاسفة أن علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [من وقوف[٢] في الفلك خـ] قالوا ولو وقف الفلك لسقط الأرض من وسط الفلك إلى الجانب الأسفل منه. وقال آخرون علة وقوف الأرض جذب الفلك لها من كل جانب إلى نفسه. وقال آخرون علة وقوفها دفع الفلك لها عن نفسه من كل جانب.

[ص ٦٢]

وزعم ابن الراوندي أن علة وقوفها أن تحت الأرض جسماً صعاداً كالريح الصعادة وهي منحدرة فاعتدل الهاوي والصاعد في الجرم والقوة فلذلك وقفت فتوافقا. وزعم آخرون أن الأرض مركبة من جسمين أحدهما منحدر والآخر مصعد فاعتدلا فيها فلذلك وقفت. ودليل بطلان قول من زعم أن الأرض تهوي أبداً وصول ما نلقيه من اليد إلى الأرض والخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في الانحدار ما لم يكن للأثقل منها وقوف. ولو كانت للأرض حركة دورية لأحسسنا بذلك كما نحس بحركتها عند الزلزلة ثم أنا لو جعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تدر عليه ولو رمينا بها في

---

(٢) ذكر الناشر: «العله: عدم وقوف» وهو احتمال شاذ، برأينا.

الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها فإذا كانت كل قطعة منها عنها من غير جهة الصفحة العليا منها باطل لأن تناهيها من جهة دليل على تناهيها من سائر الجهات [ومن سار [كان خـ] في قبلة الشرق كان ما خَلَّفَ وراءه من جهة المغرب في كل يوم أكثر مما خلفه قبل ذلك وما زاد على غيره فالمزيد عليه[٣] متناه في نفسه خـ] ولو كانت علة وقوفها طلبها للمركز الذي في وسطها لوجب أن لو حفرنا بئر على سَمْت ذلك المركز نافذة إلى الصفحة السفلى منها أن يقف الماء عند ذلك المركز لا على قرار منها وهذا محال عندهم. ومن زعم [ص ٦٣] أن علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها [فمن سلم لهم دوران الفلك حول الأرض أو ما علموا من قولنا فوق الأرض كالطبق وأنه ليس تحت الأرض سماء وأن الفلك ساكن وأن الكواكب متحركة فيه ولو سلمنا خ] سلم له دوران الفلك حول الأرض والسموات عند طباق[٤] فوق الأرض ساكنة وإنما يتحرك الكواكب فيها ولو سلمنا لهم دوران الفلك حول الأرض والهواء لم يجب بذلك وقوف الأرض لأن هذه العلة لو صحت لما صح دوران الطيور في الهواء فوق الأرض لأن الفلك يدور حولها كما يدور حول الأرض. ولو كان علة وقوفها جذب الفلك لها إلى نفسه من كل جانب لوجب إذا رمينا بقطعة من الأرض في الهواء أن يذهب إلى الفلك ولا يرجع إلى الأرض. ولو كان علة وقوفها ريح صعادة تحتها كما قال ابن الراوندي لوجب أن لا ينحدر إلى الأرض ما يُرمى به في الهواء عند هبوب[٥] الريح [الرياح خـ] . ولو كانت الأرض مركبة من جزئين أحدهما منحدر والآخر مصعد لوجب إذا رمينا منها

(٣) في المطبوع: «العله الصحيح: والمزيد عليه» وله وجه!

(٤) في المطبوع: «العل الصحيح: عندنا طباق»، وهو تصحيح جميل.

(٥) في المطبوع: «العله: كما عند هبوب»(؟).

في الهواء أن يقف في الهواء لأنها مركبة من منحدر وصعاد [فلما لم يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التي حكيناها عن مخالفينا وصح بما قلنا أن الأرض واقفة بقدرة الله تعالى وأنها متناهية من كل جهة كما بيناه خ] وإذا بطلت قول[٦] مخالفينا في هذه المسألة صح قولنا فيه.

(٦) كذا في الأصل المطبوع، وصوابها (بطل قول) أو (بطلت أقوال)؛ والأخيرة، على الظن، هي الصواب.

ابن الفرّاء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الحنبلي البغدادي (ت ٤٥٨/ ١٠٦٦):

ـ كتاب المعتمد في أصول الدين،

تحقيق وتقديم الدكتور وديع زيدان حداد،

دار المشرق، بيروت ١٩٧٤(*).

[فصل ١٧٦]

[ص ٩٨]

ومحل الروح كلّ جزء من أجزاء الإنسان التي فيه حياة وليس يختص بجزء دون جزء، خلافاً لبعض الفلاسفة في قولهم محلّ الروح الدماغ؛ وخلافاً لبعضهم أن محلَّهُ القلب؛ وخلافاً للنظام وابن الراوندي في قولهما: الروح هيكل.

والدلالة عليه أنّه قد ثبت أنّ جملة الإنسان حية وكل جزء منها حي ليس بميت، ولا يجوز أن توجد الحياة إلا بجزء واحد، لأننا لو قدرنا

(*) انظر:
Al-Aadi abu Yala Ibn Al-Farra: Kitab Al-Mutamad Fi Usul Al-Din, Arabic Text, edited with introduction by Wadi Z. Haddad, Beyrouth 1974.

وجودها في محلين لأدى إلى انقسام الذات الواحدة، وذلك باطل. ولا يصح أن يوجب الحياة الحكم إلا [ص ٩٩] للذات التي هي موجودة بها؛ لا للجملة لأن من شرط العلة التي توجب الحكم أن يكون لها اختصاص بذات من له الحكم واختصاصها وجودها بذاته. والدليل على ذلك أن الحركة والسكون لما كانا موجبين لكون المتحرّك متحركاً والساكن سكاناً استحال أن توجد الحركة والسكون بذات ويوجبان الحكم بغير تلك الذات كذلك الحياة فثبت أن كل جزء من أجزاء الإنسان إذا كان حياً وجب أن يكون فيه حياة.

٥ (٦/٧١)

أبو رشيد، سعيد بن محمد النيسابوري، (ت ٤٦٢/١٠٦٨):

ـ كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين،

نشرت الأستاذ A.Biram،

ليدن ١٩٠٢[*].

[ص ٦٩]

اعلمْ أن شيخنا أبا الحسين الخياط كان يقول في الجوهر إنَّه ينتفي بأن يعدمه الله وجوز أن يتعلق كون القادر قادراً بالإعدام. وقال شيخنا أبو القاسم[١] أن الجوهر إنما يفنى بأن لا يخلق الله تعالى له البقاء. وعند شيوخنا أن الجوهر يفنى بفناء وأن ذلك الفناء يضاد الجوهر ويوجد لا في محل. وقال شيخنا أبو علي[٢] أولاً إنَّ فناء بعض الجواهر لا يكون فناء

(*) انظر:
Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern, ediert von Arthur Biram, (E.I. Brill), Leiden 1902.

(١) أبو القاسم البلخي الكعبي.

(٢) أبو علي الجبائي.

سائرها، وقال أخيراً فيما أملاه من نقض التاج[٣] أن فناء بعض الجواهر فناء لسائرها[٤] وإليه كان يذهب شيخنا أبو هاشم[٥] وسائر أصحابه.

---

(٣) كتاب التاج لابن الريوندي.

(٤) كتب الأستاذ Biram في هامش التحقيق: .an aus Glosse وقال أخيراً Von.

(٥) أبو هاشم الجبائي.

٥ (٧/٧٢)

أبو رشيد النيسابوري،

- ديوان الأصول (في التوحيد)،

تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة،

ط. دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩.

[ص ٢٧٣]

ثم قال رحمه الله: أوليس أن الجسم قد يصح أن يكون مقارناً لما لا يبقى من الأعراض في كل وقت، ثم لا يجب أن يكون الجسم غير باق، فكذلك لم لا يجوز أن يقال: إن الجسم لم يخل من الحوادث فيما مضى، ثم لا يجب أن يكون محدثاً مثلها... إلى آخر الباب؟

اعلم أن هذه المعارضة أوردها ابن الروندي، وهي ساقطة في الأصل(*)

والأصل في الجواب عنها أن نقول: إن كل صفتين إذا كانتا متنافيتين أو جاريتين مجرى التنافي، فإنه لا يجوز أن تحصل الذات عليهما، وكل صفتين إذا لم تكونا متنافيتين ولا جاريتين مجرى المتنافي فإنه يصح حصول الذات عليهما معاً، إذا صح أن تحصل على كل واحدة منهما على الانفراد.

(*) كذا في المطبوع(!)؛ فلاحظ.

٥(٨/٧٣)

الحاكم الجشمي، أبو السعد، المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي (قتل سنة ٤٩٤/ ١١٠١):

ـ الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من «كتاب شرح العيون»، نشرة فؤاد سيد، تونس ١٩٧٤.

[ص ٣٩١]

وجملة القول أن المعتزلة هم الغالبون على الكلام الغالون على أهله[١]، فالكلام منهم بدأ، ومنهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة والأئمة المشهورة [٢]، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذبّ عن الإسلام: وكل من أخذ في الكلام أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس، حتى أن من خالفهم أخذ عنهم، فتمنى رياسة لم يدركها فخالفهم، فطردتهم المعتزلة، فصاروا رؤساء في غيرهم، فأذناب المعتزلة ومن دونهم رؤساء الفرق؛ كضرار بن عمرو، وأخذ عنهم ثم خالفهم فكفّروه وطردوه، ومن عدّه من المعتزلة فقد أخطأ لأنّا نتبرأ منه، فهو في المجبرة.

---

(١) كذا ! ولا تستقيم في المطبوع. ولعلها «العالون».

(٢) كذا ! ولا تستقيم في المطبوع. ولعلها «الأئمة المشهورون».

وكحفص الفرد، أخذ عنهم ثم خالفهم، وصار من المجبرة، فصار [ص ٣٩٢] رئيساً في النجّارية. وكذلك ابن الراوندي(٣) وأبو عيسى(٤) طردتهم(٥) المعتزلة، فصارا رئيسين؛ وصار أبو عيسى ثنوياً. وأخذوا(٦) في الرد على الإسلام وأخذت المعتزلة في الرد عليهم ونقض كتبهم.

---

(٣) يذكر فؤاد سيد هنا: «هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمد بن اسحاق الراوندي. وضبط الذهبي اسمه بالشكل: اليوندي [= الريوندي] في سير أعلام النبلاء (ج٩ مجلد رقم ١٢١٩٥ح) ومرت ترجمته في لطبقة الثامنة [من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار]، وكانت وفاته سنة ٢٩٨هـ. راجع ابن النديم، الملحق ٤، لسان الميزان ٣٢٢، المنتظم ٦/ ٩٩ ـ ١٠٥، البداية والنهاية ١٠/ ٣٤٦، ١١/ [١١٢]، Br.S.1, 340 [بروكلمان]، Sezgin, 1, 620 [سزكين]. ولبول كراوس مقالة طويلة عن ابن الراوندي، نشرت باللغة الألمانية، في مجلة الدراسات الشرقية، وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (تاريخ الإلحاد في الإسلام، ٧٥ ـ ١٨٨)» [انظر الملحق ص ٢٦٠ ـ ٣٧٤ من كتابنا هذا].

(٤) كتب فؤاد سيد هنا «هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق، له تصانيف على مذهب المعتزلة، مات سنة ٢٤٧هـ كان من المعتزلة ثم خلط وعنه أخذ ابن الراوندي. مروج الذهب ٤/ ١٠٥، لسان [الميزان] ٤١٢/ ٥، الانتصار ٧٣، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ابن النديم نسخة الهند. Br. S. 1, 341 [بروكلمان]، Sezgin, 1, 620 [سزكين]».

(٥) كذا(ا): طردتهما.

(٦) كذا(ا): وأخذا.

نصوص القرن السادس

٦ (١/٧٤)

ابن الأنباري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧/١١٨١):
ـ نزهة الألباء في طبقات الأطباء،
تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي،
بغداد ١٩٥٩[*].

[ص ١٤٨]

وأما أبو العبَّاس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي، المعروف بالمبرّد... فكان شيخ أهل النحو والعربية...

[ص ١٥٦]

وصنف كتباً كثيرة، ومن أكبرها: « كتاب المقتضب »[1]، وهو نفيس إلا أنه قل ما يشتغل به أو ينتفع به. قال أبو علي: نظرت في كتاب المقتضب فما انتفعت منه بشيء، إلا بمسألة واحدة، وهي: وقوع إذا

(*) قارن طبعة القاهرة [حجر]، ١٢٩٤/ ١٨٨٧، ص ٢٧٩، ٢٩١ ـ ٢٩٢.

(١) هذا الكتاب سيشرحه ابن درستويه (انظر نص ابن القفطي، أنباه الرواة، بعد، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨).

جواباً للشرط في قوله تعالى «وإن تصيبهم سيئة بما قدمت أيديهم[٢] إذا هم يقنطون»[٣]

قال المصنف: وكان السر في عدم الانتفاع به أن أبا العباس لما صنف هذا الكتاب أخذه عنه ابن الراوندي المشهور بالزندقة وفساد الاعتقاد، وأخذه الناس من يد ابن الراوندي وكتبوه منه؛ فكأنه عاد عليه شؤمه فلا يكاد ينتفع به[٤].

(٢) كذا في ط. القاهرة، مساوقة للأصل القرآني، بينما أوردها أستاذنا الدكتور السامرائي في نشرته (يداهم)، وهي غلط!

(٣) القرآن، سورة الروم ٣٠/ ٣٦.

(٤) قارن النص بما أخذناه عن ياقوت، في كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد، النص ٣٥/٧/ ٤، (ص ١٨١). وواضح أن يقاوتا هناك ينقل عن ابن الأنباري أو عن مصدر قريب منه، فلاحظ.

نصوص القرن السابع

٧ (١/٧٥)

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (ت ٦٤٦/ ١٢٤ ـ ٩):

ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة،

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

القاهرة ١٣٧١/ ١٩٥٢

الجزء الثاني:

[ص ١١٣]

عبد الله بن جعفر بن دَرَسْتَوَيه بن المرزبان، أبو حمد، الفارسي الفَسَوِيّ النحوي[1]؛ نحوي جليل القدر، مشهور الذكر، جيّد التصانيف...

أما تصانيفه ففي غاية الجودة والإتقان، منها:

(١) يراجع الدكتور عبد الله الجبوري، عبد الله بن جعفر بن درستويه، بغداد ١٩٧٥.

[ص ١١٤] كتاب «شرح المقتضب»(٢)، لم يتمه.... كتـاب «نقـض الراونـدي على النحويين»(٣)

(٢) «المقتضب» من تأليف المبرد، راجع، قبل، نص ابن الأنباري، وقارن الأستـاذ Brockelmann في كتابـه (المبرد ٧) Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden 1938, vol. I, p. 168. قارن ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، تاريخ الأدب العربي، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦١، ص ١٦٦.

(٣) قارن نص التوحيدي ٤/ ٨ / ٦ من كتابنا تـأريخ ابـن الريونـدي الملحـد، (ص ٨٠)، وانظـر ابـن النديم، نشرة Flügel ص ٩٤، ولاحظ الأستاذ L.Massignon في كتابـه La passion dal-Housayn ibn Mansour al-Hallâj, paris 1922, p. 575, note 4.

القسم الثاني
ابن الريوندي
في المراجع العربية الحديثة
الجزء الثاني

«الأرقام داخل القوسين تشير إلى تسلسل نصوص الكتاب في المجلدين، مضافاً إليها تسلسل المراجع الحديثة».

(١/٧٦)

السندوبي ، حسن :

ـ أبو حيان التوحيدي، حياته وآثاره ومروياته،

(مقدمة تفصيلية لكتاب "المقابسات" للتوحيدي)،

القاهرة ١٣٤٧/ ١٩٢٩.

[ص ١٥]

....وهذه كتب التوحيدي، وآثاره ليس فيها ما يشير إلى ضعف في العقيدة، أو ما يدخل أقلّ شبهة على استقامة الطريقة، وطهارة القلب من دغل الزندقة أو الإلحاد في الدين.

وقد وَقَعَ الحافظ الذهبي فيما إئتفكه ابن فارس وغُرّ به، فقال [ص ١٦] عن أبي حيّان، من غير روية ولا خوف من الله: كان عدو الله خبيثاً، وكان سيء الاعتقاد.

وكذلك ارتطم في هذه الورطة أبو الفرج بن الجوزي، فقال في تاريخه: زنادقة الإسلام ثلاثة(1): ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيدي، وأبو

---

(١) بخصوص هذه المسألة راجع كتابنا Idn ar, Riwandi,s Kitab Fadihat al-mu,tazilah, Beirut- Paris 1977, P, 58, note 123.

العلاء المعري[٢]. قال: وأشدّهم على الإسلام أبو حيّان؛ لأنّه مجمج، ولم يُصَرِّح[٣].

(٢) للتفصيلات انظر المقالات المخصصة للزندقة.

Massignon, L., art. Zindik, E.I., IV, P. 1228.
Margoliouth, art. Atheism, E.R.E., II, P. 189.
Wensinck and Kramers, Hand. Des Islam, Leiden 1941, P 827.

(٣) راجع ما قلناه في التعليق على هذه العبارة المنسوبة إلى ابن الجوزي، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٢٠٣ تعليق ٤.

(٢/٧٧)

المامقاني، عبد الله بن محمد حسن بن المولى عبد الله:

ـ تنقيح المقال في علم الرجال،

النجف ١٣٥٠/ ١٩٣١.

(١)

[الجزء الأول، ص ٣١١]

(في ترجمة الحسن بن موسى النوبختي)... كان إمامياً حسن الاعتقاد... له مصنفات كثيرة... منها... [ص٣١٢]... كتاب النكت على ابن الراوندي...

(٢)

[الجزء الثالث، ص ١٩٨]

[في ترجمة محمد بن هارون، أبي عيسى الورّاق]... وظاهره كونه إمامياً، وعده ابن داود في قسم الممدوحين، ونقل عن الوسيط عن علم الهدى[1] أنه قال في كتاب الشافي: إنه رماه المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندي؛

---

(١) أي الشريف المرتضى، راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٩٧ وما يليها.

انتهى. مع أنه[٢] صرّح في ابن الراوندي ببراءة[٣] ساحته مما رموه به، وإن رميهم لأجل التشيع والمعروفية به، وكونه من علماء الشيعة، وممن ينتصر لمذهب الإمامية؛ فتظهر براءة[٤] ساحة أبي عيسى أيضاً بحكم التشبيه.

---

(٢) أي الشريف المرتضى.

(٣) في الأصل المطبوع: ببرائة.

(٤) في الأصل المطبوع: فيظهر برائة.

(٣/٧٨)

الشهرستاني، السيد هبة الدين:

ـ مقدمة «كتاب فرق الشيعة للنوبختي»،

نشرة ريتر H.H. Ritter

اسطنبول ١٩٣١[١].

*

[ص × ×]

(ومن مصنفات الحسن بن موسى النوبختي)... النكت على ابن الراوندي[٢] (النجاشي)[٣].

---

(١) تقارن طبعة إبراهيم الزين، بلا تاريخ (بيروت)، ص ١٢٥ س ٤، برقم ٤٤.

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١١٥، تعليق ٢.

(٣) يقصد: كتاب الرجال، ط. بومبي ١٣١٧/ ١٨٩٩، ١/ ٥٠، وراجع النص في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١١٥.

(٤/٧٩)

الكوثري، محمد زاهد :

ـ نشرة كتاب «التبصير في الدين لأبي المظفر الاسفرايني»،

ط. أولى، القاهرة ١٣٥٩/ ١٩٤٠.

[ص ٣٧، تعليق ١]

وإلزامات المصنف [= الاسفرايني] على المعتزلة أشدّ من صنيع شيخه عبد القاهر [البغدادي]، الذي يقول عنه بعض الباحثين أنه جارى في ذلك «فضيحة المعتزلة» للراوندي[١]، كما يظهر من «انتصار» الخياط.

[ص ٥١، تعليق ٢]

وكتاب «الانتصار» له [= للخياط] مطبوع يردّ به على «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي، ويبرّيهم عن كثير مما يعزوه إليهم. وهو كتاب مفيد في تحقيق ما نُسب إليهم، وبه يتضح مذهب الرجل أكثر من أي كتاب آخر[٢]

(١) يراجع كتابنا Idn ar-Rîwandî, PP. 65- 78.

(٢) Idid., PP. 65- 78.

(٨٠/ ٥)

متز، الأستاذ آدم:

ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري،

ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة،

ط. أولى، القاهرة ١٣٥٩ ـ ٦٠/ ١٩٤٠ ـ ١[(١)]**.**

(١)

[الجزء الأول/ ص ٣٣١]

أنّ أعظم مفكري الإسلام في ذلك العهد [= القرن الثالث] كانوا

---

(١) نشر الأصل الألماني لهذا الكتاب بعد وفاة الأستاذ Adam Mez بعنوان Die Renaissance des Islâms, Heidelberg 1922. ولأهمية الكتاب شرع المرحوم Salahuddin Khuda Bukhsh بترجمة نصه الألماني إلى الإنكليزية، ثم توفي، فأتم عمله الأستاذ المستشرق الإنكليزي D,S. Margoliouth ونشره بعد ذلك بعنوان The Renaissance of Islam, London 1937. كترجمة مشتركة لهما، فجاءت بعد ذلك بقليل، ترجمة الأستاذ أبي ريدة عن الأصل الألماني، مستفيداً من الترجمة الإنكليزية، وعلى الأخص تعليقات الأستاذ Khuda Bukhsh ذات الأهمية الخاصة. ولعله من نافلة القول أن نشير إلى أن ترجمة العنوان الألماني، كما هو بالإنكليزية، كان يمكن أن يكون «النهضة (أو الانبعاث) في الإسلام»، ولكن أبا ريدة فضل، بتأثير المرحوم أحمد أمين كما يبدو، العنوان الحالي للترجمة، وهو ما لم يره المؤلف عند تأليفه الكتاب.

جميعاً بين صفوف المعتزلة الذين كانت تنبعث من عندهم جميع المسائل التي يعالجها المتكلّمون، ولم يكن المعتزلة من حيث هم فرقة لها مذهبها الخاص أشدّ مخالفة لأهل السنة من الشيعة في ذلك العهد.

...وفي القرن الرابع الهجري كانت مخالفة المعتزلة لجمهور المسلمين مخالفة كلامية محضة لا تخرج عن [ص ٣٣٢] حدود مسائل علم الكلام...

أمّا في العبادات، فقد كان المعتزلة في الغالب متفقين مع أهل السنة؛ هذا إلى أنّه كان بين المعتزلة شيعةٌ كالزيدية، وكان من هؤلاء بعض أهل البيت[٢] مثل أبي عبد الله الداعي، وهو أحد تلاميذ أبي عبد الله البصري[٣]

وكان من الشيعة المعتزلة المشهورين، إلى جانب من تقدّم، أبو الحسين الراوندي[٤] والرمّاني اللغوي[٥] المتوفى عام ٣٨٤/ ٩٩٤.

وكان أساتذتهم كلّهم تقريباً فُرْسَاً هاجروا إلى العراق أو استوطنوا أصفهان؛ بل يقال إنّ الجبّائي المتوفى عام ٣٠٣/ ٩١٥ ألّف تفسيراً للقرآن بالفارسية[٦].

...وفي أواخر القرن الثالث الهجري[٧]، أخرج المعتزلة أكبر مدافع عن مذاهب الثنوية، وهو ابن الراوندي الذي كان من المعتزلة ثمّ انسلخ

---

(٢) أهل البيت (كذا!)، وفي الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية (العلويين)!

(٣) هامش متز: أحمد بن يحيى، كتاب الملل، نشره Arnold ، ص ٦٣ وقد صوب أبو ريدة عنوان الكتاب وأثبت [المعتزلة لابن المرتضى الزيدي، ص ٦٣].

(٤) في الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية «راوندي»، لم ترد كنيته، فهي من زيادات أبي ريدة.

(٥) السيوطي، المفسرين، نشره Meursinge، ص ٧٤. وقد أسقط أبو ريدة (نشرة Meursinge)، كما فعل مترجماً الكتاب إلى الإنكليزية. ورقم ٧٤ تحرف في الترجمة العربية على ٢٤.

(٦) كذا (!)، ولا يوضح متز ماذا يهدف من الإشارة إلى هذه الترجمة!

(٧) في الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية الإشارة إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

عنهم وشنع عليهم حتّى استعانوا بالسلطان على قتله[٨] [٩]

(٢)

[الجزء الثاني/ ص ١١٢]

وعلى حين كان علماء الدين[١٠] يتجادلون فيما إذا كان القرآن مخلوقاً أو قديماً[١١]، ...كان ابن الرونديّ[١٢]، المتوفى عام ٢٩٣/ ٩٠٦، وهو من أكبر مستحقي اللعنة بين الملحدين في الإسلام، يقول[١٣]: إنّا نجد في كلام أكثم بن صيفي ما هو أحسن من بعض القرآن. «وقال إنّ المسلمين احتجّوا لنبوّة نبيّهم بالقرآن الذي تحدّى به النبيّ، فلم يقدر العرب على معارضته؛ فيقال لهم: لو ادّعى مُدّعٍ لمن تقدّم من الفلاسفة مثل دعواكم في القرآن، فقال: الدليل على صدق بطليموس أنّ اقليدس ادّعى أنّ الخلق يعجزون عن أن يأتوا بمثل كتابه، لكانت نبوّته تثبت»[١٣]... [١٤]

---

(٨) هذه الفقرة ليست ترجمة دقيقة للأصل الألماني، قارن الترجمة الإنكليزية، وإنما هي مأخوذة من نص ابن المرتضى (قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٢١٧ ـ ٢١٨) معتمداً على إشارة متز في هامشه: أحمد بن يحيى، نشرة Arnold، ص ٥٣ وما يليها، واكتفى أبو ريدة بأن أشار في هامشه: ابن المرتضى، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٩) النص السابق يقابل في الأصل الألماني PP.192- 193 وفي الترجمة الإنكليزية P. 201.

(١٠) في الأصل والترجمة الإنكليزية: علماء الكلام.

(١١) الصحيح: مخلوقاً أو لا. قارن الأصل الألماني والترجمة الإنكليزية.

(١٢) كذا! وفي الأصل والترجمة الإنكليزية: الراوندي، وابن من زيادات المترجم إلى العربية.

(١٣ـ ١٣) ما ينقل هنا عن ابن الريوندي ليس مترجماً بدقة عن أصله الألماني (قارن الترجمة الإنكليزية)، فالعبارة هنا منقولة عن نص أبي الفداء [كما يشير المؤلف Abulfida, Annales, Year, 293] مُحرّفة لتعطي معنى عبارة المؤلف، ولأجل هذا قارن هذه العبارة المهمة المطولة بما أثبتناه عن أبي الفداء في كتابنا (تاريخ ابن الريوندي الملحد)، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(١٤) النص السابق يقابل الأصل الألماني P.329 والترجمة الإنكليزية P. 341.

(٦/٨١)

نالّلينو، كارلو الفونسو:

ـ حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن(*)،

ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، في كتابه «التراث اليوناني»،

القاهرة ١٩٤٦،

ص ٢١٠ ـ ٢١٧.

[ص ٢١٠ = P. 421]

في «كتاب الملل والنحل» حين تحدث الشهرستاني (طبعة كيورتن سنة ١٨٤٢ ـ ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٥ ـ ٧) عن الجاحظ «المتوفى سنة ٥٤٨هـ = ١١٥٣ ـ ١١٥٤م» قال من بين ما قال:

(*) انظر:

Nallino, C. A., Di una strana opinione ad al-Gahiz introno Al-Corano; in: Rivista degli studi Orientali, 1916, vol. vii, PP. 421- 8.

إن هوامش المقال كلها من عمل الأستاذ نالّلينو، ما عدا إضافات الدكتور بدوي على الهامش الخير. والإشارات هنا إلى الأصل الإيطالي والترجمة العربية. وقد حرصنا على اقتباس الترجمة الكاملة للمقال لعلاقة أوله بآخره. قارن ما قلناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، النص ٦/ ٢٦/ ٢، ص ١٤٩.

«وحكى ابن الروندي[1] عنه أن القرآن جسد[2] يجوز أن يقلب[3] [ص ٢١١]. مرة رجلاً ومرة حيواناً. وهذا مثل ما يحكى عن أبي بكر الأصم[4] أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق[5]، وأنكر الأعراض[6] أصلاً، وأنكر صفات البارئ تعالى». [P. 422].

ولكنا لا نجد هذا القول في «كتاب الفرَق بين الفِرَق» لعبد القاهر ابن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ ـ سنة ١٠٣٧ ـ سنة ١٠٣٨م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده بل إنا لا نجده كذلك فيما كتب للجاحظ من تراجم، أمثال ما في «معجم الأدباء» لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد

---

(١) يكتب بعضهم اسمه هكذا: «الراوندي». وقد توفي على الأرجح سنة ٢٩٨هـ (سنة ٩١٠ ـ سنة ٩١١) كما يظهر من بحوث هوتسما «حول كتاب الفهرست» «مجلة فينا لمعرفة الشرق» WZKM المجلد الرابع سنة ١٨٩٠ ص ٢٢٣ ـ ص ٢٢٤ وص ٢٢٩ ـ ٢٣٤ M. Th. Houtsma, Zum Kitab al-Fihrist وقد أشار جولدتسيهر إلى مصادر عربية أخرى في مقاله «نظام العطلة في الإسلام» (في: كتاب تذكاري لذكرى د. كوفمن، برسلاو سنة ١٩٠٠ ص وى) Die Sabbathinstitution in Islam, in: Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, وكذلك هورتن في كتابه «مذهب المتكلمين المسلمين الفلسفية» بون سنة ١٩١٢ ص ٣٥٠ ـ ص ٣٥٢ Max Horten: Die Philosophichen System der Spekulativen Theologen im Islam.

(٢) يطلق لفظ «جسد»، المستعمل هنا، على جسم الملائكة والجن والشياطين والإنسان والحيوان فحسب.

(٣) في طبعة كيورتن: تقلب. وقد أشار فليشر Fleischer في تعليقاته على ترجمة هاربروكر (المطبوعة بمدينة هله سنة ١٨٥٠، ١٨٥١ جـ ٢ ص ٤٠٠) بوجوب أن يستبدل بها «يقلب» أو «ينقلب» (كما هو لدى الإيجي). وقد احتفظت الطبعة المصرية بالتصحيح: «يقلب» أو (القاهرة سنة ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ بهامش كتاب ابن حزم جـ ١ ص ٩٦).

(٤) معتزلي مشهور في منتصف القرن الثالث (منتصف القرن التاسع الميلادي) ألف تفسيراً للقرآن، انظر «الفهرست» (طبعة فليجل ص ٣٤ س ٢ و ص ١٠٠ السطر السابق على الأخير)، هورتن، الكتاب المذكور، ص ٢٩٨ ـ ص ٢٩٩.

(٥) هنا يستعمل لفظ «جسم» الذي يطلق على الكائنات الحية كما يطلق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضي.

(٦) بالمعنى الأرسطالي والكلامي: في مقابل (جوهر).

السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان، وعلى العكس من ذلك نجده لدى عضد الدين الإيجي[٧] (المتوفى سنة ٧٥٦هـ = سنة ١٣٥٥م) في صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير المعنى إلى حد بعيد.

« القرآن جسد[٨] ينقلب تارة رجلاً وتارة امرأة ».

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد كتاب «التعريفات»[٩] للجرجاني، وإلى «كشاف اصطلاحات الفنون[١٠]» للتهانوي.

وثمت نص آخر، أقرب إلى رواية الشهرستاني (ومن المحتمل جداً [ص ٢١٢] أن يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقريزي[١١] (المتوفّى سنة ٨٤٥هـ = سنة ١٤٤٢م) من كلام لم يُنتبه إليه حتى اليوم.

«وأن القرآن المُنْزل، من قبيل الأجساد[١٢]؛ ويمكن أن يصير مرة رجلاً، ومرة حيواناً». [P. 423].

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهرستاني بوكوك سنة ١٦٥٠ (في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم مَرَّتْشى سنة ١٦٩١. ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوروبيون مراراً. إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيئان: أولاً أنهم يترجمون لفظ «يجوز»

(٧) « المواقف بشرح الجرجاني» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ـ ١٣٢٧ جـ ٨ ص ٣٨٤ س ٢ (طبعة سيرنسن، ليبتسك سنة ١٨٤٨، ص ٣٤٢).

(٨) هنا يستعمل لفظ «جسم»، راجع التعليق رقم ٢ في الصفحة السابقة.

(٩) الجرجاني: «التعريفات»، طبعة فليجل، ليبتسك سنة ١٨٤٥، ص ٧٦ (تحت كلمة: الجاحظية).

(١٠) «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة استامبول سنة ١٣١٧ ـ ١٣١٨ جـ ١ ص ٢٥٣.

(١١) «الخطط» طبع بولاق سنة ١٢٧٠، ج ٢ ص ٣٤٨ س ٤ ـ ٥ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ـ ١٣٢٦ جـ ٤ ص ١٦٨ س ١٠.

(١٢) هنا يستعمل جمع لفظ: (جسد)، انظر قبل ص ٤٨١ تعليق رقم ٢.

التي ترجمتها بقولي «è ammissbile» (من الجائز) بالألفاظ الآتية «Könne» «might» «Possit» (ومعناها: قد يكون ممكناً) مما يجعل المعنى مشتبهاً؛ أو يغفلون هذا اللفظ، متفقين في ذلك ونص الإيجي (هُوروفِتس، مكدونلد، جالان، هورتن) مما من شانه أن يغير المعنى. ثانياً أنهم، اللهم إلا هورتن، يغفلون من كلام الشهرستاني الجزء المتعلق بأبي بكر الأصم، ومن هنا كان النقص في نقطة بدئهم الكشف عن معنى أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك.

وأول محاولة بذلت في هذا السبيل، تلك المحاولة التي قام بها سيل سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة القرآن: «وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً. ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن له وجهان: وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧)، ومن هذا أرى أنه يرمي إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين: تبعاً لنصه أو [ص ٢١٣] لروحه» ـ ولابد أن يكون هذا التأويل قد بدا غريباً حتى أنّا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره.

وعلينا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى. ففي هذه السنة يزعم مكدونلد[١٣] أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويه الإيجي «نوعاً من السخرية بالنزاع الشديد الذي قام في أيامه» حول كلام الله هل هو قديم أو

[P. 424]

مخلوق؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين

---

(١٣) «تطور علم الكلام عند المسلمين»، لندن، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١.
D.B. Macdonald: Development of Muslim theology,

يسمحون لأنفسهم أن يسخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل.

وفي الوقت نفسه حاول س. هوروفتس(١٤) بطريق آخر يختلف كل الاختلاف، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا: «القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً» وهذا غير صحيح. وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الإسلام، ويعد الجاحظ من بين الذين اتبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين. ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الأخيرين تفسير قول الجاحظ. فقال: ويقول الرواقيون مثلاً أن الحق جسم، ؟؟؟ وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص الخ أجساماً، وهذا يمكن أن يتلاءم مع مذهبهم العام.

فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب. وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي. إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي.

[ص ٢١٤]

ويحسبون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسماً Zooy. ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم. وبهذا المعنى عينه يمكن أن نفهم قول الجاحظ».

وبعد ذلك بزمان، قام هورتن(١٥) مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً، وتارة رجلاً) وأطلق لخياله العنان فقال «إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب الكمون(١٦)» أو يعبر عن

---

(١٤) «حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب»، بحث ظهر في مجلة «الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣)ص ٢٩٥ :«Ueber den Einfluss S. Horovitz des Stoicismus au die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern

(١٥) في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» المجلد رقم ١٢ سنة ١٩٠٩ العمود رقم ٣٩٤ (في نقده لبحث هوروفتس) «حول تأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام» برلين سنة ١٩٠٩.

(١٦) أي مذهب النظام في الكمون الذي تحدث عنه طويلاً هورتن في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ==

[P. 425]

تصوير مادي لما يحدث في الإبصار والمعرفة: فروح الحياة في الإنسان حيوان Σwv ونفسه هي الإنسان، فإذا ما قرأنا القرآن تحول بما فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا. وعلى ذلك يصير حيواناً Σwv ، ثم إذا تأملت نفسنا ما نقرؤه، تحول القرآن فصار من طبيعة نفسنا أعني أنه يصير رجلاً حقاً».

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن(١٧) نفسه من بعد، تحت تأثير هوروفتس الواضح، وبزيادات جديدة حيث يحاول الآن أن يرجع أقوال الجاحظ (مذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواقي الذي ينفي وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الإنسانية: «كل ما يحتويه وعْيناً إذاً جواهر، وهذه الجواهر حية، وإذاً هي حيوان! أضف إلى ذلك أن النفس جسم، وأن الحركات النفسية أجسام، أو حركات جسمية» وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ. «ونظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية، وتتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر. فإذا أقر أحدٌ القرآن انفصل عنه جزئيات تتحد مع روح القارئ، أعني أنه يصير حيواناً وجسماً

[ص ٢١٥]

مخلوقاً كما زعم الأصمّ». ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتحول القرآن أثراً لمذهب هيرقليطس القائل بان الأشياء دائمة السيلان فكل جوهر يتحول

[P. 426]

باستمرار «فيتخذ صورة أي شيء تبعاً للظروف: فيصير رجلاً، وحيواناً، ونباتاً، الخ وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن، كما ينطبق على كل جوهر مادي».

=المجلد رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ ـ ص ٧٩٢. وقد أساء فهمه (كما سيبين ذلك قريباً الأستاذ سنتلانا).

(١٧) مذهب المتكلمين المسلمين الفلسفية» ص ٣٣٠ ـ ص ٣٣١.

وحديثاً اكتفى آسين بلاثيوس[١٨] بمناسبة ذكره لآراء الجاحظ، بأن يكتب (دون الإشارة إلى تأويلات غيره) «سادساً أن القرآن، فضلاً عن أنه ليس قديماً غير مخلوق، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهري، ويمكن تبعاً لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان».

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فقرة للأشعري لم ينتبه إليها الباحثون حتى الآن، فقرة تبدو في نظري حاسمة. فمن بين الحجج التي يذكرها الأشعري[١٩] رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام الله قديم، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق، الحجة الآتية:

[P. 427]

«ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً[٢٠] أو نعتاً لجسم ولو كان جسماً لجاز أن يكون متكلماً، والله قادر على قلبها[٢١] وفي هذا ما يلزمهم، ويجب عليهم أن يجوِّزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو شيطاناً، تعالى الله عز وجل أن يكون كلامه كذلك. ولو كان نعتاً لجسم كالنعوت، فالله قادر أن يجعلها أجساماً، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً[٢٢] يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً ويميته؛ وهذا ما لا يجوز على كلامه عز وجل»

[ص ٢٦١]

ومن الجلي أنّا هنا بإزاء نفس الرأي المنسوب إلى الجاحظ المعتزلي في نص

(١٨) «ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية»، مدريد سنة ١٩١٤ ص ١٣٦ ـ ص ١٣٧
Abenmasarra y su escuela: orignes de la Filosofia hispano- musulmana.

(١٩) «الإبانة عن أصول الديانة» طبع حيدر أباد الدكن سنة ١٣٢١ ص ٣٣ ـ وقد توفي الأشعري سنة ٣٢٤هـ (= ٩٣٦م) أي بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية.

(٢٠) هنا يستعمل لفظ: «جسم» انظر تعليق رقم ٥ ص ٤٨١.

(٢١) يعود الضمير على أجسام، المحذوفة.

(٢٢) لاحظ التعبير: جسم متجسد، وقارن ص ٤٨١ تعليق رقم ٢، تعليق رقم ٥.

ابن الروندي الذي حفظه لنا الشهرستاني. وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولاً طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الإيجي المحرف، وكما ذهب إليه الباحثون الأوروبيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بوساطة الله، فحسب. ومن جهة أخرى فإن نص الأشعري يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ في تحولات القرآن، والذي لا يوجد في أي مؤلف من مؤلفاته التي طبعت حتى الآن، ليس نظرية من نظرياته الكلامية، ولكنه إلزام استخلصه خصومه من مذهبه في أن القرآن مخلوق، وفي أن كلام الله إلى الناس مادي. وقصدهم من ذلك جدلي وخبثهم ظاهر. والواقع أن مصدر هذه الرواية ابن الروندي الفيلسوف الملحد الذي طردته المعتزلة[٢٣] فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف: «فضائح المعتزلة[٢٤]»

(٢٣) قال المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى عنه في كتابه «المعتزلة» طبع آرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢.ص ٥٣ س ٥ من أسفل): «وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة».

(٢٤) هكذا في كتاب «المعتزلة» لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ السطر الأخير، وفي حاجي خليفه طبعة فليجل جـ ٤ ص ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= طبع استامبول سنة ١٣١١هـ جـ ٢ ص ١٩٨ س ١٦ ـ ١٧)، وعلى العكس من ذلك في ابن خلكان: «فضيحة» (رقم ٣٤ من كل الطبعات، ترجمة دي سلان ج١ ص ٧٦ السطر الأخير «the ignominy of the Motazelites» ـ فيما يتعلق باستعمال لفظي: «فضيحة» و«فضائح» بمعنى «قول فاضح» (من وجهة نظر الخصم) أو «خطأ شنيع»، انظر جولد تسيهر في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ ص ٣٥٤. ويستعمل الكتاب العرب في المغرب غالباً في هذا المعنى مرادف هذين اللفظين: شنعة شنع. والشواهد كثيرة في ابن حزم «الملل والنحل» جـ ٤ ص ١٧٩ إلى ٢٢٧)، انظر كذلك كتاب الذكرى المائة لاماري بالرمو، سنة ١٩١٠، ج١ ص ٣٧٢ س ٥ ,Centenario di M.Amari حيث يجب أن تصحح العبارة: شنعة المنصوفة هكذا: شنعة المتصوفة.

[ورد اسم هذا الكتاب في كتاب «الانتصار» للخياط المعتزلي الذي طبعه نيبرج بالقاهرة سنة ١٩٢٥، على النحو الآتي: «فضيحة المعتزلة». ولما كان كتاب الانتصار قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندي، فإن القراءة الموجودة به هي أصح القراءات. ثم إن كتاب ابن الروندي رد على كتاب للجاحظ عنوانه «فضيلة المعتزلة»، فالأولى بابن الروندي إذاً، من ناحية التقابل الشكلي، إن يسمي كتابه باسم «فضيحة المعتزلة». ويلاحظ أن الخياط لم يورد في كتابه ما نسبه ابن الروندي إلى الجاحظ هنا. فهل كلام
==

ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً من هذا الكتاب [ص ٢١٧ = P. 438]

وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون. وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندي (ص ٤٢، ص ٥٠، ص ١٤١ من طبعة كيورتن).

والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبي بكر الأصم: فإن هذا الأخير بإنكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أي القرآن) قديم، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة، ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الأعراض لا توجد، وإنما الجواهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق.

=ابن الروندي هذا قد ورد في كتاب آخر غير «فضيحة المعتزلة»، خصوصاً إذا لاحظنا أن الخياط ما كان له أن يغفل إيراد هذا الكلام الذي يقوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير، ونحن نرى الخياط يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ؟ هذا ما نستطيع أن نؤكده، وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب «فضيحة المعتزلة» ولكن الخياط لم يورده، ولم يعن بالرد عليه. ولهذا فإن نيبرج في المقدمة التي قدم بها لنشرته لكتاب «الانتصار» يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآنف الذكر: «...وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب «فضيحة المعتزلة» (ص ٤٥ من المقدمة). [قارن كتابنا I dn ar-Rîwandî, P. 272]

ونلينو صادق كل الصدق فيما لاحظه من أن ابن الروندي زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقولوه. وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا. ولنورد هنا على سبيل المثال حكماً من مئات الأحكام التي نطق بها الخياط على ما يرويه ابن الروندي على الجاحظ من أنه يقول: «إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها، وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها»، «...وهذا كذب على الجاحظ عظيم، وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه، أو بكتبه. فهل وجد هذا القول في كتابه من كتبه.؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكتبه وأصحابه بخير بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب، فقد تبين كذبه وبهته وجهله»، (ص ٢٢). [قارن Idid., P. 109].

(٧/٨٢)

أبو ريدة، محمد عبد الهادي، (الدكتور):

- إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية،

القاهرة ١٣٦٥/ ١٩٤٦

(١)

[ص ١٤]

حكى ابن الراوندي عن النظّام[1] أنّه كان يزعم أنّ[2] مَنْ نام

---

(١) المصدر الرئيسي الذي بين أيدينا الآن فيما حكاه ابن الريوندي عن إبراهيم النظام من الآراء المختلفة، هو نص كتاب فضيحة المعتزلة، الذي حققنا شذراته في كتابنا
Idn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al-Mu,tazilah, (Ph. D. Dissertation, Cambridge 1972), Oueidat editions, Beirut- Paris, 1975- 1977, PP 105- 167.
فالنظام يحتل في هذا الكتاب قسطاً كبيراً منه، فابن الريوندي يلمح إلى آرائه بوضوح في الشذرات ٨، ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٠، ٧٧، ٨٦، ١٠٠، ١٠٢، ١١١، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٢، ١٦٥، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٠، ١٨٨، ١٩٤، ١٩٥. للتفصيلات، راجع النص العربي المذكور Idid., ch. Iv, PP. 115- 173 والنص الإنكليزي Ch. V, PP. 174- 256 وقارن ما يتصل بالنظام Ch. Viii, P. 364.

(٢ - ٢) قارن الشذرة ٤٢، I did., Ch. Iv, fr. 42.

مضطجعاً لا تجب عليه الطهارة(٢)، وأنّ مَنْ(٣) تـرك الـصلاة عامـداً لا تجـب عليـه إعادة(٣) (٤)

(٢)

[ص ٤٧]

...بل يحكي البغدادي عنه (= عن النّظام) أنه قال إنّ الخواطر أجسام(٥)

(٣)

[ص ٥٨]

وقد يُعترض على إبراهيم (النّظام) بأنه هو...(٦) مؤلَّف...

(٣ - ٣) قارن الشذرة ٤٣، I did., Ch. Iv, fr. 43.

(٤) يشير الأستاذ أبو ريدة هنا إلى (كتـاب الانتـصار، ط. أولى، ص ٥١، ١٣٢)، والإشـارتان تقـابلان ص ٤٤، ٩٧ مـن ط. بـيروت. وقـارن الترجمـة الفرنـسية إزاء هـذين ا لموضـعين المتنـاظرين Le Livre du Triomphe, Beyrouth 1957, PP. 47, 120- 121.

(٥) يذكر الأستاذ أبو ريدة هنا في التعليق رقـم ٦ (فـرق ص ١٢٢، والظـاهر أن هـذا نقـل عـن ابـن الراوندي، ويشك الأشعري في صحة نسبة هـذا الـرأي للنظـام ـ انظـر المقـالات ص ٤٢٨). ولم يفسر لنا أبو ريدة كيف أنه يجوز نقل البغدادي هنا عن ابن الريوندي، في حين أن كتاب فـضيحة المعتزلة يخلو من مثل هذا المعنى. وإذا ثبت لنا تماماً أن البغـدادي ناقـل جيـد عـن كتـاب ابـن الريوندي المذكور، لا يدل هذا بالضرورة على أن البغدادي فيما ينقل من آراء شـاذة عـن فلاسـفة المعتزلة إنما يرجع إلى ابن الريوندي في كل الأحوال. ومـن هنـا، فالإشـارة إلى شـك الأشـعري ضروري للغاية، وهو متثبت في تصريحاته أكثر من البغدادي في رأينا. ولقد فـات علـى الأسـتاذ أبي ريدة أن يلاحظ أن ما سيذكره البغدادي (انظر الفرق بين الفرق، ص ١٢٥، س ٣ ـ ١٢) إنما يتناقض مع ما ذكره قبل، وهو ما يوضح اقتباسه من ابن الريوندي في هذا المجرى وكيفية تلاعبه بالألفاظ. قارن الاقتباس الطويل للبغدادي في كتابنا Idn ar-Rîwandî, ch. Vii, P. 313.

(٦) يذكر الأستاذ أبو ريدة في التعليق رقم ١ (يجد القارئ اعتراضات ابن الراوندي علـى النظـام، ورد الخياط عليها في مواضع كثيرة من كتاب الانتصار). وللتفـصيلات، إلحاقـاً بمـا أشـرنا إليـه مـن شذرات كتاب فضيحة المعتزلة في تعليقنـا رقـم ١ الـسابق، نـشير إلى الـصفحات ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٤، ٤٧، ٥٨، ٥٩، ٦٣، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٩٥، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٤،

==

(٤)

[ص ٧٥]

«كتاب العَالَم»؛ ذكره ابن الراوندي في تشنيعه على النظّام[٧]، كما حكى ذلك الخياط[٨] ولا[٩] أعرف من أمر هذا الكتاب ما يزيد عمّا حكاه الخياط، ولعلّه كتاب ألّفه النظام في الردّ على أرسطو؛ لأنّ النّظام يقول إنّه نقض على أرسطو كتاباً...[٩]

(٥)

[ص ٩٧]

وللنظّام برهان على حدوث العالم، وعلى أنّ له مُحْدِثاً لا يشبهه؛

١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣ (من ط. بيروت ١٩٥٧)، وقارن المواضع المناظرة لها في الترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe, PP. 12, 15, 16, 19, 21, 48, 50, 51, 67, 68, 75, 84, 86, 90, 118, 120, 121, 130, 132, 135, 138, 139, 145, 153, 147.

(٧) راجع الشذرة ١٩٥ من تحقيقنا لكتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، في كتابنا Idn ar- Rîwandî, ch, iv, P, 173.

(٨) قارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة ص ١٧٢، ط. بيروت ص ١٢٣، الترجمة الفرنسية Le Livre du Triomphe, P. 173.

(٩ - ٩) إن ما ذكره الأستاذ أبو ريدة بهذا الخصوص صادق كل الصدق، فأمر كتاب العالم للنظام لا زال مجهولاً لدينا تماماً، وبعد ربع قرن من ملاحظة أبي ريدة سنة (١٩٤٦) لم نستطع أن نعرف بكتاب العالم سنة (١٩٧١) بما يزيد على شذرة كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، حيث قال، مشيراً للمعتزلة: «وليقرفوا النظام بالإلحاد لوضعه كتاب العالم، ونصرته ما قاله الملحدون فيه» [راجع النص العربي في كتابنا Idn ar- Rîwandî, ch, iv, fr. 195, P 173, ll. 6-8 وقارنه بالترجمة الإنكليزية Idid., Ch. Vi, P. 256, ll 3-5. أما في تعليقاتنا على الشذرات المذكورة Idid., PP. 258- 337، فقد ذكرنا بخصوص كتاب النظام ما نصه:

Kitâb al- âlam of an- Nazzâm has been lost, and I have found no trace of it in the other sources at our disposal (Cf. idid., P. 337)

ويبقى احتمال أبي ريدة، بأن يكون كتاب العالم هو الكتاب الذي نقض فيه النظام كتاباً لأرسطو، قائماً طالما أننا لا نعرف مضمون الكتاب، ولم تصلنا شذراته، ولم يمط الخياط عنه اللثام في رده على ما قاله ابن الريوندي [قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٣٩ الشذرة ٤٠، و«تفرق» في السطر الأول يجب أن تقرأ «تقرف»]، ولعل هو الآخر لم يعرف كتاب العالم ولم يطلع عليه!

وهو دليل كان أصحاب النظّام يصولون به على الناس، كما عبر ابن الراوندي[١٠] ومجمل هذا الدليل أنّ في هذا العالم أشياء متضادّة بالطبع؛ ولكنها مجتمعة ومقهورة على غير طباعها؛ وهذا دليل على ضعفها وحدوثها، وعلى وجود مُحْدِث لها هو الله...[١١]

[ص ٩٨]

وقد حاول ابن الراوندي،جرياً على عادته، أن يطعن في هذا الدليل؛ فاعترض بأن جَمْعَ الأشياء على غير ما في جوهرها، إنْ دلّ على اجتماعها مع تضادّها، فهو لا يدلّ على اختراع أعيانها، بدليل أن الإنسان يجمع بين الماء والنار أو الماء والتراب من غير أن يدل هذا على أنّ الإنسان مخترع للأعيان[١٢]

وقد يكون هذا الاعتراض وجيهاً من ابن الراوندي، لولا أنّ النظّام لاحظ أنّ الجامع للأشياء والمخترع لها ليس يشبهها؛ لأنّ ما يشبهها حادث مقهور؛ ولذلك يردّ الخيّاط على ابن الراوندي[١٣] بأن جَمْعَ من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء دليلُ حدثها، ولكن مخترعها ليس هو الإنسان الذي يجمعها، لأنّ الإنسان يشبهها في أنّه يجري عليه من القهر ما يجري عليها؛ فمخترع الإنسان والجامع بين الأشياء المخترع لها الذي لا يشبه شيئاً منها، هو الله الذي (ليس كمثله شيء)[١٤]... [١٥]

---

(١٠) انظر كتابنا Ibn ar-Rîwandî, P. 126, xxxiv

(١١) قارن الانتصار، ط. القاهرة، ص ٤٥ ـ ٤٧ = ط. بيروت، ص ٤٠ ـ ٤١ وانظر Le Livre du Triomphe, P. 42, ll. 2- 15.

(١٢) أيضاً، المواضع السابقة في تعليق (١١).

(١٣) أيضاً المواضع السابقة في تعليق (١١).

(١٤) القرآن، سورة الشورى ٤٢/ ١١.

(١٥) يشير الأستاذ أبو ريدة إلى كتاب الانتصار [= ط. القاهرة]، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٦)

[ص ١٠٦ تعليق ٢]

.....[16]

(٧)

[ص ١٢٠]

[في الحديث عن إنكار النظّام للجزء الذي لا يتجزّأ، راجع ص ١١٩]... نلاحظ أولاً أن ابن الراوندي، المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[17]، رغم أنه يلتمس المطاعن على المعتزلة، لم يشنع على النظام إلاّ بقوله: إن الجسم لا يتناهى في التجزّؤ، ولم يذكر مسألة فعل ولا قوّة[18].

والخيّاط، المتوفى حوالي آخر القرن الثالث الهجري[19]، أيضاً،

(١٦) يشير الأستاذ أبو ريدة في هذا التعليق إلى مقولة منسوبة إلى ابن الريوندي أوردها الأشعري وعنه نقل المتأخرون كالكاتبي والسمرقندي [راجع تلك النصوص الآن في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٤٨ شذرة ٧، ص ١٧٢، ص ١٩٠]، ويقع نص نصير الدين الطوسي في تلخيصه لمحصل الرازي بين السمرقندي والكاتبي من ناحية الزمان [أيضاً، ص ١٨٩].

(١٧) كذا (!)، والعجب أن محققاً كأبي ريدة لم يفد من تحقيق المرحوم الأستاذ Paul Kraus لوفاة ابن الريوندي على أنها في منتصف القرن الثالث الهجري (٢٥٠هـ)، ويلاحظ أن المقال المذكور نشره الأستاذ الدكتور بدوي مترجماً عام ١٩٤٥، فكان حرياً بأبي ريدة أن يرجع إليه، أصلاً ألمانياً أو مترجماً إلى العربية. يراجع المقال المذكور في الملحق على المجلد الأول من هذا الكتاب.

(١٨) يشير أبو ريدة إلى كتاب [الانتصار، ط. أولى، ص ٣٢ و ٣٤]، قارن أيضاً ط بيروت، ص ٣١، ٣٢، ٣٣، والترجمة الفرنسية .PP. 30, 31, 32

(١٩) ليست وفاة الخياط في أواخر (أو حوالي نهاية) القرن الثالث الهجري بالأمر القاطع. فلقد مر عهد بعيد على رأي الأستاذ Nyberg الذي سجله في مقدمة كتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥، ص ١٩) حيث قال: «إن الخياط عاش في النصف الثاني من القرن الثالث، وتوفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل» [قارن الترجمة الفرنسية، p. xx]. ومع أننا أخذنا برأي وفاته حوالي ٣٠٠هـ [راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد،

=

يردّ على ابن الراوندي ببيان مذهب النظّام على نحو يؤيد أنّ القسمة وهمية ذهنية احتمالية[٢٠].

... [ص ١٢١]

أمّا البغدادي[٢١]، المتوفى ٤٢٩هـ فهو... يعترض على النظّام باعتراض ابن الراوندي[٢٢] ...ويعترض البغدادي[٢٣] على النظام بمسألة الخردلة والجبل، كما فعل ابن الراوندي أيضاً[٢٤].

(٨)

[ص ١٢٤]

كذلك نجد أنّ ابن الراوندي لم يطعن على النظّام إلاّ لقوله بعدم تناهي التجزّؤ، ولم يذكر شيئاً عن قول النظّام بالطفرة، ولا هو أحوج الخيّاط إلى الكلام فيها؛ ويظهر ذلك لأنّ الخيّاط وابن الراوندي كانا يعرفان

=ص ١٦، رجوعاً إلى ما ذهبنا إليه سابقاً مع الشك التام في كتابنا الآخر Idn ar- Rîwandî, P. 58, note 79]، لكن يبقى احِتمال كون وفاته بعد ٣٠٠هـ في ٣٠٣ أو ٣٠٨ سائداً هو الآخر، للمفاضلة قارن: Idid., p. 59, note، برأي الأستاذ Nyberg قبل ذلك Kleinere Schriften des Idn Al-, Arabî, Leiden 1919 p. 161 ولعله كان يتابع الأستاذ Max Horten في كتابه المشهور.

Die Philosophischen Probleme der spekulativen Theolgie im Islam, Bonn 1910, p. 276.

Brockelmann, GAL, Suppl. Vol. I, p. 341

قارن أيضاً:

H. Ritter, Muhammedanische Häresiographen, (= philologika iii), in: Der Islam, 1929, xviii, p. 38

(٢٠) يشير الأستاذ أبو ريدة إلى كتاب [الانتصار، ص ٣٣، ٣٤، ٥٥] من ط. القاهرة فقارن الآن ط. بيروت، ص ٣٢، ٣٣، ٤٦، ٤٧، والترجمة الفرنسية. PP. 30- 33, 50- 51.

(٢١) يشير أبو ريدة إلى كتاب [الفرق، ص ١١٣، ١٢٣].

(٢٢) قارن الإشارات في تعليقنا (٢٠) السابق.

(٢٣) يشير أبو ريدة هنا إلى كتاب [أصول الدين، ص ٥٦].

(٢٤) قارن الشذرة ٢٦ من كتاب فضيحة المعتزلة في كتابنا Idn ar- Rîwandî, ch. Iv, fr. 26.

أنّ النظام يقصد أن الجسم يحتمل التجزّؤ بلا نهاية، لا أنّ فيه أجزاء لا نهاية لها موجودة بالفعل...

(٩)

[ص ١٢٦]

ولم يسلم مذهب النظّام في الجزء من قوم يسيئون فهمه ويُلزمون عليه الزامات مكفِّرَةً؛ وهذا ما فعله البغدادي(٢٥) حيث يقول مستنداً إلى طعون ابن الراوندي...(٢٦)

(١٠)

[ص ١٣٣]

...حركة الاعتماد (عند النظّام)... لم يذكرها ابن الراوندي في تشنيعه على النّظام(٢٧)

(١١)

[ص ١٤٠]

(في الحديث عن نظرية الكمون عند النظّام)

---

(٢٥) أشار أبو ريدة ههنا إلى كتاب البغدادي [فرق، ص ١٢٣].

(٢٦) تنص الشذرة ٢٥ السطور ٧ ـ ١٠ من كتاب فضيحة المعتزلة على ما يلي: «ثم زعم [=النظام] أنه: (ليس من قطع مضى إلا وهو غير متناه)، وذلك أنه زعم أنه: (لا نهاية للقاطع ولا لقطعه). فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه، فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا أول له عنده. فهذا بعينه ما أنكره على أهل الدهر». انظر كتابنا Idn ar- Rîwandî, P P. 122 وقارن كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٣٤، ط. بيروت، ص ٣٣، والترجمة الفرنسية PP. 31- 32.

(٢٧) هذا صحيح تماماً لدى مراجعة شذرات كتاب فضيحة المعتزلة، كما هو معلوم، راجع كتابنا Idn ar- Rîwandî, PP. 115 ff. غير أننا مع هذا نشك كل الشك فيما أسقطه الخياط من نصوص الكتاب، انظر Idid., ch. iii

ويكاد يكون كلام كل من الشهرستاني(٢٨) والبغدادي(٢٩) عين ما يقوله ابن الراوندي(٣٠) في تشنيعه على النظام.(٣١) والشبه أقوى بين كلام البغدادي وكلام ابن الراوندي؛ والراجح أن هذين الرجلين نقلا عن ابن الراوندي، خصم المعتزلة وخصم النظّام...(٣٢)

[ص ١٤١]

أمّا أن يكون النظّام قد قال هذا الذي ينسبه إليه البغدادي والشهرستاني بنصّه، فهو ما أشكّ فيه.... والشبه بين ما يقوله البغدادي والشهرستاني وبين ما يقوله ابن الراوندي ممّا يدعو إلى الشك في قيمة روايتهما(٣٣)؛

---

(٢٨) يشير الأستاذ أبو ريدة هنا إلى [الملل، ص ٣٩].

(٢٩) ويشير هنا أبو ريدة إلى كتاب الفرق، [ص ١٢٧].

(٣٠) ويشير هنا إلى [ص ٥١ ـ ٥٢ من كتاب الانتصار]، ط. القاهرة، وهي تقابل ص ٤٣ ـ ٤٤ من ط. بيروت، و pp. 45- 47 من الترجمة الفرنسية، قارن كتابنا.
Idn ar- Rîwandî, ch. Iii, P. 95, no. 44.

(٣١) قارن الشذرة (XLIV) في تحقيقنا لنص فضيحة المعتزلة في كتابنا السابق (I did., ch. Vi, p. 128, ch. V, p. 195) وراجع تعليقاتنا على الشذرة المذكورة (I did., Part III ch. Vi, p. 274 Note) وقارنه بمقابلة النص وفق اقتباسات البغدادي والشهرستاني، أيضاً (I did., ch. Vii, p. 342 Addendum)

(٣٢) ومن هنا فمن الضروري مراقبة الشذرة المذكورة بما ورد عند البغدادي في الفرق بين الفرق، والشهرستاني في الملل والنحل (I did., ch. Iii, p. 107, XLIV 1-4) ولقد ناقشنا هذه المسألة، والاقتباسات الأخرى عن ابن الريوندي بتفصيل (I did., ch. Iii, pp. 111- 114a) فظهر لدينا بما لا يقبل الشك أن البغدادي كان نقل عن كتاب فضيحة المعتزلة وعنه نقل كل من الأسفرايني في التبصير في الدين، والرسعني في مختصر الفرق بين الفرق، أما الشهرستاني فقد اتفقت اقتباساته عن ابن الريوندي مع البغدادي أحياناً وخالفته أحياناً أخرى، وهو بلا أدنى ريب مصدر آخر هام ومستقل لدينا لشذرات كتاب فضيحة المعتزلة الذي نقل عنه بصورة مباشرة كالبغدادي، (I did., p. 114a).

(٣٣) كذا (!!) يرى الأستاذ أبو ريدة. أما أنا، فقد لاحظت في دراساتي الدقيقة عن ابن الريوندي وأثره في التيار الكلامي ومنهجه الجدلي في الفلسفة الإسلامية بعد القرن الثالث الهجري، (Idn ar- Rîwandî, part I,ch. Ii, pp. 35- 78) أن مجمل النقول في الكتب المتأخرة ترجع إلى كتابه فضيحة المعتزلة عند الطعن في المعتزلة، كما أن مجمل الطعون على الشيعة ترجع إلى كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ، وهذا الأخير مفقود ويا للأسف (قارن ما قلناه عنه I did., Part I,
==

وقد[٣٤] كان ابن الراوندي من المعتزلة، فخرج عليهم، فطردوه؛ فألف الكتب في الطعن عليهم وفي الطعن في الإسلام؛ ولذلك نراه لا يذكر كلام المعتزلة إلاّ مبتوراً أو محرّفاً أو هو يذكر ما يلزم عنه في رأيه[٣٤]. وقد نقل عنه من جاء بعده من أصحاب المقالات، فصرّحوا أحياناً، ولم يصرّحوا أحياناً أخرى، أو هم نسجوا على منواله في إتباع طريقة «الإلزام»[٣٥]؛ والقدر الصحيح المتفق عليه والذي نسلّم به هو القول بأن الأشياء خُلِقَتْ

---

ch, I, pp. 23- 30-)، وأخيراً، فإن مجمل موقف المتكلمين الأشاعرة كان يعتمد في أصوله الأولى على الصورة المضطربة في التطاحن بين الجاحظ (المعتزلي السني) وبين ابن الريوندي (المعتزلي الشيعي)، في تقييم الجانب الاعتزالي رجوعاً إلى ابن الريوندي، وفي تقييم الجانب الشيعي رجوعاً إلى الجاحظ. (قارن في هذا المجال للاستفاضة I did., pp. 36f, 56- 77) ومن هنا، فإذا كان الشك يسري إلى روايات الناقلين عن ابن الريوندي، فإن الشك يسري مرة أخرى إلى الناقلين عن الجاحظ. وبالتبعية، فإن الشك يسري مرة ثالثة إلى الذين نقلوا عن الاثنين. هذا الاستخلاص المنطقي، الذي يبدو لنا صحيحاً سليماً، هو آفة الباحثين اليوم، لأن كلاً منهم ينظر للمسألة من موقعة إزاء هذه الأطراف الثلاثة. أما أنا، فبتواضع وأمانة، لا أشك في النصوص هاتيك، لأنني أعتبر أن واجبي الأول كباحث ينصب على إعادة النظر وفحص الروايات مهما اختلفت في مصادرها ومعانيها بعقليتنا الجديدة المعاصرة.

(٣٤ - ٣٤) هذا الذي يصف به الأستاذ أبو ريدة ابن الريوندي هنا إنما هو خلاصة إجمالية لما رآه المعتزلة المتأخرون عنه فيه رجوعاً إلى اتهامات الخياط المعتزلي الأول الذي شوه لنا صورة ابن الريوندي الحقيقية. فأبو ريدة هنا، ينظر إلى ابن الريوندي من وجهة نظر المعتزلة، منحازاً إليهم، كما فعل قبله المرحوم الأستاذ H.S. Nyberg عندما كتب مقدمته الممتازة لكتاب الانتصار (راجع ط. القاهرة، ص ٢٤ ـ ٣٨، والترجمة الفرنسية، الصفحات xxxiii- xxxi). هذا الموقف المضاد لابن الريوندي، من الزاوية المعتزلية، الخياطية الاتجاه، هي التي تعم كتب الباحثين المعاصرين، فلاحظ.

(٣٥) راجع ما قلناه في تعليقنا (٣٣) السابق. ومن المناسب أن أضيف هنا أن طريقة (الإلزام) هذه ليست خصيصة في نقد ابن الريوندي للمعتزلة، إنما هي طريقة أخذ بها المتكلمون الأولون في النصف الثاني من القرن الثاني حتى النصف الثاني من القرن الثالث، الهجريين، فمراجعة بسيطة ودقيقة للأساليب الجدلية عند المعتزلة والشيعة والخوارج والحنابلة في تلك الفترة، تدلل على أنها طريقة متأثرة إلى حد بعيد بموضوعات (الجدل) الأرسطي وشروحه المشائية على الإجمال، ممتزجة بوجه خاص بقواعد (المغالطة) التي وصلتهم من الأورغانون.

«جُمْلَةً»[٣٦] أو « ضربةً واحدةً »[٣٧]

(١٢)

[ص ١٥٥]

فقد يكون النظّام قد استند إلى نصوص القرآن[٣٨] وإلى ما جاء في الحديث[٣٩]، فقال بأنّ الله خلق الأرواح جُمْلَةً، وإن أبناء آدم كامنون في أبيهم الأوّل في صورة الذرّ[٤٠]؛ ثمّ جاء خصومه فألزموه إلزامات كثيرة؛ ثم حدثت فتنة ابن الراوندي، فتقول على النظام ما لم يقل [ص ١٥٦] تشنيعاً عليه[٤٠] ؛ ثم نقل أصحاب المقالات المتأخرون عن ابن الراوندي هذه الالزامات؛ وأصبحت منسوبة للنظّام...

---

(٣٦) يذكر الأستاذ أبو ريدة هنا كتاب الانتصار، ص ٥٢) من ط. القاهرة، وهي تقابل ص ٤٤ من ط. بيروت، و P. 47 من الترجمة الفرنسية.

(٣٧) يشير الأستاذ أبو ريدة هنا إلى [الأشعري، المقالات، ص ٤٠٤].

(٣٨) يراجع القرآن سورة الأعراف ٧/ ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٣٩) يشير أبو ريدة هنا إلى كتاب الروح لابن قيم الجوزية الحنبلي، طبعة حيدر آباد ١٣٢٤هـ ص ١٤٥ ـ ١٤٦، وقارن ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤٠ - ٤٠) لا يذكر الأستاذ أبو ريدة خصوم النظام الذين «ألزموه الزامات كثيرة»، فاستغلها ابن الريوندي فيما بعد لكي يلزمه هو الآخر بما «لم يقل» (!). والحقيقة التي لا تقبل الجدل اليوم أن خصوم النظام المبكرين كانوا من معاصريه (زملائه أو أتباعه) من المعتزلة، ولم يكونوا من خارج الدائرة الاعتزالية كما يتوهم القارئ من عبارة الأستاذ أبي ريدة. وإذا كان التفصيل في هذا له وقت آخر، فلا أقل أن نشير إلى ابن الريوندي نفسه كان نموذجاً لهؤلاء الخصوم المبكرين، فإلزاماته ـ كما نرى ـ من إلزاماتهم، وقد استفاد كثيراً من التشنيع على النظام في زمانه. وبخصوص وصف انشقاق ابن الريوندي عن الخط العام للاعتزال بالفتنة كلام مال إليه الأساتذة المستشرقون، وعلى الأخص الأستاذ Nyberg في مقالته عن (المعتزلة)، انظر Encylopaedia of Islam, (lst edition), vol. III, Part ii, p. 790/ B.

(٨/٨٣)

بدوي، عبد الرحمن (الدكتور):

- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي،

القاهرة ١٩٤٧.

(١)

[ص ٥٣]

وهنا نلاحظ أنّ معسكر خصوم الدين سرعان ما تَلَقّفَ هذا الحديث(١) واتخذه حجّة في هجومه ضد الدين. فإنّا نرى ابن الراوندي يقول: «إنّ الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته، فَلِمَ أتى بما ينافره إن كان صادقاً؟»(٢) ثم نجد تمجيد العقل، عنده، منسوباً للبراهمة الذين

---

(١) هو حديث «أول ما خلق الله العقل»، راجع نفس الكتاب، ص ٥٢ س ١١. قارن بحثنا «الصراع بين التجربة الدينية والميتافيزيقا في الإسلام»، المنشور في مجلة الأقلام، (بغداد ١٩٦٧)، السنة الثالثة/ عدد ٢، ص ٩٠ س ١٣، ص ٩٧ رقم ١٦.

وبخصوص المصادر الأساسية لهذا الحديث، ورأينا فيها، تراجع للتفصيلات تعليقاتنا على نص كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الريوندي في كتابنا

Idn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al- Mu,tazilah, Part iii, ch, vi, pp 300 - 301, 322.

(٢) يشير الدكتور بدوي هنا إلى كتابه [من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١٠٢]، وقارن أيضاً الكتاب نفسه، ص ٨٤ س ١٠، ص ١١٦ تعليق ٢. وانظر الأصل الألماني لبحث كراوس (قارن المجلد الأول من كتابنا هذا، ص ٢٦١ - ٣٧٤):

Paul Kraus, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, in: Rivista degli Studi Orintali, XIV, pp. 99, 112, 123.

نسب إليهم آراءه، فقال:

«إن البراهمة يقولون إنّه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أنّ العقل أعظم نعم الله ـ سبحانه ـ على خلقه، وأنّه هو الذي يُعرف به الربّ ونِعمَه، ومن أجل صحّ الأمر والنهي والترغيب[٣] والترهيب»[٤].

وبمثل هذا تماماً يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازي في مستهل كتاب «الطب الروحاني»[٥]

(٢)

[ص ٥٥]

(ويرجع الدكتور بدوي خاصيّة تمجيد العقل في الفكر الإسلامي إلى تأثير) الأفلاطونية المحدثة، والغنوص[٦] ثم المذاهب الهندية أو ما زعم أنّه هندي، أعني ما ينسبونه إلى البراهمة، إذا كانت الآراء التي تُعزى إلى هؤلاء كلّها من اختراع ابن الراوندي.

---

(٣) [من تاريخ الإلحاد، ص ١٠٠ ـ ١٠١]، وقارن الصفحات ٨٠ ـ ١١٤. يلاحظ أيضاً Kraus, idid., pp, 97, 111, 121.

(٤) سقطت «الترهيب» من اقتباس بدوي، وهي ضرورية، انظر كتابه السابق، ص ٨٠ ص ١٠، ص ١٠١ س ٢.

(٥) يشير بدوي إلى ص ٥٣ ـ ٥٤ من كتابه أعلاه. وكذلك يحيل إلى ["رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي»، جـ ١ ص ١٧ س ١٦، ص ١٨ س ١٦، باول كراوس، القاهرة ١٩٣٩. وراجع فيما يتصل بهذه النقطة «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ص ١٩٨ ـ ٢٢٧، خصوصاً ص ٢٠١ ـ ٢٠١ [= ٢٠٢]، ص ٢٢٦.

(٦) يذكر بدوي هنا [يراجع فيما يتصل بالغنوص W. Bousset, Hautprobleme der Gnosis, 1907 ومقالتيه: الغنوص Gnosis والغنوصية Gnositker في دائرة معارف بولي — فيسوفا = Pauly- Wissowa]. ولاحظ ما يذكره في ص ٢٢ من كتابه نفسه، من أن «الفكرة الرئيسية فيها [في الغنوص] هي فكرة الإنسان الكامل τελɛιosανθρωπos، أو الإنسان الإلهي أو الأول».

(٣)

[ص ٦٠]

والنزعة التنويرية الإنسانية التي يمثّلها ابن الراوندي، انتشرتْ وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجري، بحيث نستطيع أن نردّ كثيراً من تيّارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً، هجوماً أو تأييداً، وكلاهما في نهاية التقدير سواء(٧)

(٤)

[ص ٦٢]

أمّا من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي، فنستطيع أن نقول إنّها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع، بعد أن مهّد لها ابن الراوندي [ص ٦٣] في القرن الثالث، واستمرتْ تقوى ويتعمّق مضمونها، وتوسّع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام، حتى تلقّتها الصوفية الإشراقية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر السُّهروردي المقتول،... ثم ابن عربي... ثم ابن سبعين... حتى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجري.

---

(٧) [من تاريخ الإلحاد في الإسلام]، ص ١٥٧ ـ ١٧٠

(٨٤/ ٩)

محي الدين، عبد الرزاق:

ـ أبو حيّان التوحيدي،

القاهرة ١٩٤٩.

(١)

[ص ٥٦]

فأول ما أُثِرَ من الطعن فيه [في أبي حيان] ما نسب إلى[*]:

١ ـ «ابن فارس»، والمعروف أنّ المقصود به: «أبو الحسين أحمد ابن زكريا بن فارس»[١] المتوفى ـ على اختلاف أقوالِ المؤرخين فيه ـ بين ٣٦٠ ـ ٣٩١ و ٣٩٥ هجريّة[٢]، وهو رجل معاصر لأبي حيّانَ، ومتصل به اتصال مشاهدة وسماع.

جاء في طبقات الشافعيّة ـ عند الترجمة لأبي حيّان ـ نقلاً عن «الذهبيّ»،

(*) نقتطف هنا مناقشة الدكتور محيى الدين للطعون في التوحيدي، وهي بالتبعية تتعلق بابن الريوندي وأبي العلاء المعري، فلاحظ. أما الهوامش فهي من صنع المؤلف المذكور وأينما كان لنا تعليق، وضعناه تحت نجمة (*) في الهامش.

(١) مقدمة المقابسات. الأصل والهامش ص ١٥ ط الرحمانية ١٩٢٩.

(٢) المنتظم لابن الجوزي ج ٧ ص ١٣ ط حيدر آباد ١٣٥٨هـ.

عن «ابن الجوزي»، أنه قال: قال «ابن فارس» في كتاب «الفريدة والخريدة» «كان أبو حيّانَ كذاباً، قليلَ الدين، والورع عن القذف، والمجاهرة بالبهتان، تعرّض لأمور جسام من القدح في الشريعة، والقول بالتعطيل».

ولقد وقف سيدنا الصاحب، كافي الكفاة[٣] على بعض ما كان يدخله ويخفيه من سوء الاعتقاد، فطلبه ليقتله، فهرب والتجأ إلى أعدائه، ونَفَق عليهم بزخرفهِ وإفكه، ثم عثروا منه على قبيح دخلته، وسوء عقيدته، وما يبطنه من الإلحاد، ويُضيفه إلى السلف الصالح من الفضائح، فطلبه الوزير «المهلبي»، فاستتر منه، ومات في الاستتار، وأراح الله منه، ولم يُؤثَرْ عنه إلا مثلبة أو مخزية[٤]

[ص ٥٧]

وسنعرض ـ بعد عرض أقوال المؤرخين ـ إلى ما في نسبة هذا القول إلى «ابن فارس» من مخالفات لبعض الحقائق التاريخية، ا لتي نربأ برجل معاصر، مثل «ابن فارس» أن يقع فيها، مما يجعلنا نميل إلى الشكِّ في صحّة نسبة هذا القول له.

٢ ـ ما نُسِبَ إلى «أبي الوفاء[٥] بن عقيل البغدادي» ٤٣١ ـ ٥١٣ ورد في المنتظم لابن الجوزي، عند ترجمة «أبي العلاء المعرِّي»:

قال «ابن الجوزيّ»: نقلتُ من خطّ أبي الوفاء بن عقيل، أنه قال:

---

(٣) هو الصاحب بن عباد.

(٤) طبقات الشافعية للسبكي ج٤ ص ٢ ـ ٣ ط مصر.

(٥) هو علي بن عقيل شيخ الحنابلة ببغداد كان صاحب مشاركة في العلوم تعصب عليه فقهاء الحنفية لنصرته جهة الصوفية، وتصنيفه في مدح «الحلاج» حتى أرجعوه عن ذلك. انظر الكامل والمنتظم في وفيات سنة ٥١٣.

«من العجائب: أن «المعرّي» أظهر ما أظهر من الكفر البارد، الذي لا يبلغ مبلغ شبهات الملحدين، بل قصر فيه كلّ التقصير، وسقط من عيون الكلّ، ثم اعتذر بأن لقوله باطناً، وأنه مسلم في الباطن، فلا عقلَ له ولا دين؛ لأنه تظاهر بالكفر، وزعم أنه مسلم في الباطن، وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة حيث تظاهروا بالإسلام، وأبطنوا الكفر، فهل كان في بلاد الكفّار، حتى يحتاج إلى تبطُّن الإسلام، فلا أسخَفَ عقلاً ممن سلك هذه الطريقة، التي هي أخس من طريقة الزنادقة والمنافقين - إذ كان المتدين يطلب نجاة الآخرة، لا هلاكها في الدنيا - حتى طعن في الإسلام، في بلاد الإسلام، وأبطن الكفر، وأهلك نفسه في المعاد، فلا عقل له ولا دين، وهذا ابن [ص ٥٨] الريوندي[٦]، «وأبو حيان» ما فيهم، إلا من انكشف في كلامه سقم في دينه، يكثر الحمد والتقديس، ويدسّ في ذلك المحن[٧]».

٣ - ما نُسِبَ إلى «أبي الفرج بن الجوزي» ٥١٠ - ٥٩٧ هجرية.

جاء في طبقات الشافعية للسبكي عند ترجمته «لأبي حيان». قال «أبو الفرج بن الجوزي»: زنادقة الأسلام ثلاثة: «ابن الراوندي، وأبو حيان التوحيديّ، وأبو العلاء». قال: «وأشدّهم على الإسلام أبو حيان، لأنه مجمج ولم يصرِّح[٨]».

---

(٦) جاء في هامش السفر الأول من كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء ص ٢٠ ط دار الكتب سنة ١٩٤٤. «هو أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي المتكلم منسوب إلى «راوند» قرية من قرى «قاسان» بالمهملة وقد ضبطت في الأنساب وياقوت والوفيات والبداية بألف بعد الراء لكن جرى ابن الجوزي كما جاء في الأصلين وفي ترجمته لابن الراوندي في المنتظم على أن اسمه «الريوندي» بالياء بعد الراء وقد فرق «ياقوت» بين راوند التي هي بناحية قاسان بالمهملة وريوند التي بناحية نيسابور. أما ابن خلكان فجعل البلدين بألف بعد الراء».

(٧) المنتظم ج ٨ ص ١٨٥ ط حيدر آباد ١٣٥٨هـ وتعريف القدماء بأبي العلاء السفر الأول ص ٢٠ ط دار الكتب ١٩٤٤.

(٨) طبقات الشافعية ج٤ ص٢ - ٣ ط. مصر.

ويبدو أن «أبا الفرج» استوحى رأيه هذا من كتب «أبي الوفاء» السابق الذكر، لأنّه أورده نقلاً عنه من مؤلفاته، ثم زاد عليه بأنه ـ أي أبا حيان ـ أشدّ الثلاثة ضرراً على الإسلام.
(*)

(٢)

[ص ٦٤]

وجماع القول أنّ النص يُتَّهَمُ ويُردّ بما عَرَفْتَ من المعاصرة، والعداء المتبادل، وببغض «ابن فارس» للفلاسفة، وإنَّه يفقد قيمته التاريخية بما رأيت من الاضطراب، وعدم الانسجام، مع الحقائق الثابتة لحياة «أبي حيان».

وإذا تهيأ لنا ألا نثق بقول «ابن فارس»، فإن أمر من أخذ عنه من المؤرخين أدنى إلى الشك، وأجدر ألا يُقْبل في غير مناقشة وتمحيص.

وأقرب الطاعنين في «أبي حيان» إلى عصره ـ كما رأيت ـ «أبو الوفاء ابن عقيل» وهو رجل عُرِفَ في بدء حياته بالتعصب للصوفية، والتمجيد للحلاج، ولكن الحنابلة في «بغداد» ثاروا عليه، وشكوه إلى السلطان، حتى رجع عن رأيه، واستُكْتِبَ الرجوعَ عن الإيمان بمذاهب المتصوّفة، وعند ذلك استعاد مركزه شيخاً للحنابلة.

(*) سيناقش الدكتور محيي الدين، بعد آراء جمة أخرى من المؤلفين كالذهبي والعسقلاني، في الصفحات التالية، مما لا علاقة له بابن الريوندي، ولانصبابها في تبرئة أبي حيان التوحيدي. ولاهتمامنا بابن عقيل، حلقة الوصل بين ابن الجوزي وابن الريوندي فيما ينقل عنه من أخبار الزندقة والتكفير، نورد بقية مناقشة محيي الدين لأصالة الأخبار عند ابن عقيل أو عدمها، وبالتبعية التشكيك في أخبار ابن الجوزي.

جاء في المنتظم لابن الجوزي: «وقد حصلت فتنة في بغداد عام ٤٦١هـ

[ص ٦٥]

لأجل أبي الوفاء بن عقيل هذا، وقد كان الحنابلة ينكرون عليه تردّده إلى «أبي عليّ بن الوليد»، في أشياء غريبة يقولها، واتفق أن مَرِضَ، فأعطى رجلاً ممن كان يلوذ به بعض كتبه، وقال له «إن مِت فأحرقها بعدي» فاطّلَعَ عليها ذلك الرجل، فرأى فيها ما يدلّ على تعظيم المعتزلة، والترحُّم على «الحلاج»، وكان قد صنّف في مدح «الحلاج» جزءاً في زمان شبابه، تأوّل فيه أقواله، وفسرَّ أسراره، واعتذر له، فمضى الرجل، واطلع على الكتاب الشريف «أبا منصور» وغيره، فاشتدّ ذلك على أصحابنا، وراموا الإيقاع به، فاختفى إلى أن آل أمره إلى الصلاح سنة خمس وستين(٩)».

فأنت ترى أن الرجل كان في بدء حياته من مناصري أصحاب المذاهب الصوفيّة، ومخرِّجي كلماتهم، والراجعين بها إلى الجهة المتفقة وأصول الدين، ولكنه حين وُشِي به، وتألّب الحنابلة عليه، رجع عن رأيه، وجارى العامة في أهوائهم، فحسن حاله واستقام أمره.

فلِمَ لا يجوز أن يكون نيله من ابن الراوندي، وأبي العلاء وأبي حيان، ترضية يقدمها لأشياعه، كبرهان على عدوله عن مذهبه القديم؟

على أننا لو حاولنا مناقشة كلامه بمجموعة، وما تناول به كلاً من الثلاثة - جامعاً بينهم على غير وفاق في آرائهم - لوجدنا مجال التهجين والتجريح له واسعاً جداً.

فمن ذلك: أنه جمع بين ثلاثة أعلام، كلّ منهم يختلف عن صاحبيه،

---

(٩) المنتظم ج ٨ ص ٢١٣ ط حيدر آباد ١٣٥٨هـ

[ص ٦٦]

فإنّ ابن الراوندي ـ فيما عُرِف ـ كان من متكلمي المعتزلة، ثم ألحد، ولزم أهل الإلحاد وكاشف وناظر، وألف كتاب «التاج» يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب «الزمرُّذة» يحتج فيه على الرسل، ويبرهن على إبطال الرسالة وكتاب «الفريدة»(*) في الطعن على النبيّ، وكتاب «اللؤلؤة» في تناهي الحركات، ثم نقض أكثرها. فأي سبيل للمقارنة بين هذا الرجل، و«أبي حيّان»، وإنه ما عرف قطّ بكتاب تناول فيه أصول الإسلام بنقض وإبطال.

وكذلك نؤاخذه على قوله: «إنّ «أبا العلاء» أبطن الإسلام، وأظهر الكفر قوله «إن لقوله باطناً». ومن يفهم النص على وجهه ـ وفهم النصّ شيء له أثره ـ يرَ أن أبا العلاء اعتذر بأن كلامه يحتمل وجهين، قد يخالف أحدهما ظواهر الدين، فهو بهذا لم يبطن إسلاماً، ويظهر كفراً، وإنما أنشاء كلاماً يحتمل ما لا يوافق أصول الإسلام.

فلو أن «أبا الوفاء» أدرك كلام «أبي المعري» على وجهه الصحيح، ما وصفه بانه يبطن الإسلام، ويظهر الكفر. على أن أحداً من المؤرخين لم يقل: إن أبا العلاء ادعى الكفر جهرة، وأبطن الإسلام عن نفسه، وإنما الذي قالوه: إن كلامه يحتمل الزيغ والمروق عن الإسلام. وقد كان بودّنا أن نستمرّ في مناقشة غير أن هذا الاستطراد لا يتسع المقام لتوفيته.

ومثل هذه الأحكام التي تصدر عن المؤرخين، ينبغي أن يقف منها الباحث حذراً متيقظاً، فلا يطمئنّ إليها ما لم يكن لها شاهد من آثار من تعني وتتناول، فإنها ربّما لا تكون وجيهة في نفسها، أو لا تكون سليمة في بواعثها وأسبابها.

(*) بالرغم من أننا تركنا آراء محيي الدين على سجيتها، دونما مناقشة، نود أن نشير إلى القراءة الغريبة لعنوان «كتاب الفريد» على أنه «كتاب الفريدة»، وهو غلط واضح! فإذا حرف كتاب الزمرذ على الزمرذة، في بعض المصادر، فلم نسمع بتحريف الفريد على الفريدة!

[ص ٦٧]

وثانيهم بعد «ابن فارس» «نجم الدين بن الجوزي» وقد كان أشدّهم حماسة وتهجماً على الرجل، فقد زاد على ما نقله عن أستاذه «أبي الوفاء» قوله المعروف: «وأشدّهم على الإسلام «أبو حيّانَ» لأنه مجمج [١٠] ولم يصرح».

إن «ابن الجوزي» من تلاميذ «أبي الوفاء بن عقيل»، وقد قرأ من مؤلفاته ما يزيد على مائة وخمسين مجلداً، فتأثر بأحكامه وآرائه. هذا وكتبه ـ ومنها «المنتظم» و«صفوة الصفوة» و«تلبيس إبليس»[١١] ـ تشهد له بالتعصب على رجال التصوُّف، والنكير عليهم في كل مناسبة تعرض، بل هو شاتم جارح لكلّ من يخالفه في رأي أو مذهب، وإن كان الخلاف في أمور ليست من أصول الإسلام. وقد رأيت كيف أخذنا على «أبي الوفاء» أن يجمع بين «أبي حيان»، «وابن الراوندي» في مسلك واحد، فكيف بمن يرى أنّ «أبا حيان» كان أشدّ ضرراً على الإسلام من «ابن الراوندي»، «وأبي العلاء».

قال «السندوبي» ـ وهو بسبيل الدفاع عن أبي حيان ـ: أرأيت كيف يتعرّض ابن الجوزي لما لم يُجِزْهُ لهُ العقل، ولا الدين، ولا الشرائع، فتسرَّب في طوايا الضمائر، وتولّج خفايا القلوب، واستخرج من خبايا الأفئدة ما أباح لهُ الحكم بأن «أبا حيان» كان أشدّ على الإسلام من سواه، ولماذا؟ لأنه لم يقل شيئاً ولم يصرِّح بشيء «ألا ساء ما يحكمون»[١٢]

---

(١٠) مجمج في خبره: لم يبينه.

(١١) ولتهجين التصوف ألف كتاب «تلبيس إبليس» وللتمييز ـ فيما قدر ـ بين المتصوفة والزهاد ألف كتاب «صفوة الصفوة».

(١٢) المقابسات: ١٦ ط الرحمانية ١٩٢٩.

(٣)

[ص ٣٣٣]

على أننا لا نعدم أن نتلمس في ظلال ما كتبه الأقدمون ما كانوا يستشعرونه من خطر مقامه(*) في عالم البيان، وإن أوردوا ذلك في معرض التجريح والنقد، فإن وضعه من قبل كلّ من «أبي الوفاء بن عقيل» و«ابن الجوزي» في صف «أبي العلاء» و«ابن الراوندي» لا يخلو من تقدير لكفايات الرجل الأدبية، فيما بلغه من النفاذ إلى نفوس الناس بسحر مؤلفاته، ولعلّ في تحذيرهم الناس بما قدّروا له من ضرر على الإسلام يتجاوز ضرر «أبي العلاء» و«ابن الراوندي» لذلك الأسلوب الذي اصطنعه في أدعيته، لعلّ في ذلك دليل الاعتزاز بفهم أسلوبه، واستكناه أغراضه التي خفيت ـ فيما يقدّرون ـ على عامة قارئيه(**)

(*) أي: مقام أبي حيان التوحيدي.

(**) يراجع في جملة هذه الصلة بين الثلاثة، كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ص ١٦٧، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٢٧؛ وقارن محاضراتنا على طلبة الدراسات العليا في السوربون ١٩٧٨، (تحت الطبع) في أبي حيان التوحيدي وكتاب المقابسات
Les Muqâbasât d, Abû Hayyân at-Tawhîdî, Beyrouth 1979.

(٨٥/ ١٠)

الغرابي، علي مصطفى:
ـ أبو الهذيل العلاّف، أول متكلم إسلامي تأثّر بالفلسفة،
ط أولى، القاهرة ١٣٦٩/ ١٩٤٩[*]
(ص ٧، ٩٢، ٩٣، ١٠٦ (هـ١)، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤)

(١)

[ص ٦] [... في المصادر الأساسية لدراسة أبي الهذيل العلاف][1]

[ص ٧] ...وثاني هذه الكتب كتاب «الانتصار» لأبي الحسين الخياط[2]، وكان اعتمادي على هذا الكتاب بتحفظ لأنه ألف للرد على ابن الروندي

(*) تقارن الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٤

(١) يذكر الغرابي أول هذه المصادر، وهو كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» لأبي الحسن الأشعري. يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٤٣ ـ ٥٣.

(٢) من تعليقات الغرابي: «وهو كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين الطعن عليهم [=عليهم]، نشرها [=نشره] الدكتور نيبرج [=نيبرك]، وهو تأليف أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي المتوفى بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل كما حققه الدكتور نيبرج [=نيبرك] في مقدمة الكتاب ص ١٩».

الذي ألف كتاباً سماه فضيحة المعتزلة، فهذا المعنى كان يجعلني أقف منه موقف الحذر وبعد قراءتي ما قاله وموازنته بما قاله كتاب «المقالات»[٣] كنت أثبته إذا وجدت أن بين القولين اتفاقاً أو قرباً على الأقل.

وثالثها كتاب «الفرق بين الفرق» للبغدادي[٤] ولقد كنت آخذ آراء أبي الهذيل من هذا الكتاب[٥] أيضاً بحذر لأن صاحبه قد اعتمد في أخذ آراء المعتزلة على كتاب ابن الروندي[٦]، وابن الروندي هذا خصم للمعتزلة[٧]، يضاف إلى هذا أنه كان يعلق دائماً على الآراء ويكفر المعتزلة بآرائها فكان يظهر تحامله على المعتزلة، لكن ذلك لم يمنعني من أن أجد فيه بعض الآراء التي اعتمدت عليها في معرفة آراء أبي الهذيل[٨]

(٢)

[ص ٩٢]

شغلت نظرية مسؤولية الإنسان أبا الهذيل حتى جعلته يبحث عن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال... ولكن ابن الراوندي[٩] كان يتهكم من نسبة الأفعال المتولدة عن فعل الإنسان إليه كموت المرمي بعد موت [ص ٩٣] الرامي، فيقول:

إن أبا الهذيل ومن وافقه على تثبيت التوليد يزعمون أن الموتى يقتلون

---

(٣) يقصد كتاب مقالات الإسلاميين، انظر الهامش (١) السابق.

(٤) علق الغرابي هنا: «هذا الكتاب لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، المتوفى سنة ٤٢٩هـ - ١٣٠٧م».

(٥) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٩٥.

(٦) يراجع كتابنا Ibn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al-Mu,tazilah, ch. Iii, pp. 92- 94.

(٧) تراجع التفصيلات في كتابنا I did., pp. 33 ff.

(٨) تقارن آراء أبي الهذيل في كتاب فضيحة المعتزلة بتحقيقنا I did., pp. 333- 334.

(٩) كذا (ا) وقد مر سابقاً أن الغرابي ينص على اسمه خالياً من الألف (الرونـدي) تبعاً لنيبرك، فلاحظ، وقارن النص فيما بعد.

الأحياء الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق[١٠]

ويتولى أبو الحسين الخياط الرد على ابن الروندي، فيقول:

إن أراد بقوله (ابن الروندي) إنَّ الموتى يقتلون الأصحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين؛ أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق، فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه، وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض، ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هويَ الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه فهو منسوب إليه دون غيره، وكذلك نقول في رجل نزع في قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم من قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهاب السهم بعد موت الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره[١١]

(٣)

[ص ١٠٦]

[في قول أبي الهذيل في جبر أهل الجنة وورود السكون عليهم[١٢]]

---

(١٠) الانتصار، ص ٧٦.

(١١) نفس المصدر، ص ٧٦ و ٧٧.

(١٢) يراجع كتابنا السابق، I did., pp. 128- 129, fr. 74. ويذكر الغرابي مصادره في هذه المسألة وهي: الانتصار ٧٠ ـ ٧١، والبغدادي في الفرق ص ١٠٤، والملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٦٣ و ٦٤.

... [تعليق ١] ...إلا أن البغدادي يسمي هذا الرأي فضيحة كما سما [= سماه] ابن الروندي[١٣]

(٤)

[ص ١٢٢]

[أما الذين خالفوه[١٤] من غير المعتزلة فهم كثيرون]، (منهم) ابن الروندي[١٥]

لقد ألف ابن الروندي الذي عاش في القرن الثالث الهجري كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة»، وكان هذا الكتاب سنداً لمن طعنوا على المعتزلة وآرائهم وشنعوا عليهم. ولهذا يقول الدكتور نيبرج[١٦]: ودليل ذلك (أي دليل أن هذا الكتاب كان مرجعاً لأعداء المعتزلة) أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين... ثم قال: وأما الشهرستاني فقد ورد في كتابه «الملل والنحل» ما يدل على معرفته بكتاب «فضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضعه ونقل عنه أشياء.

ولقد عرفت كتاب ابن الروندي «فضيحة المعتزلة» من كتاب الانتصار [ص ١٢٣] لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط المعتزلي، ولقد شنع ابن الروندي في كتابه هذا على أن[١٧] أبي الهذيل كثيراً، وكان يتولى الرد عنه أبو الحسين

---

(١٣) يقارن نص البغدادي في الفرق، ص ١٠٤، ويراجع ما أشرنا إليه على النص المذكور في كتابنا السابق، I did., p. 261, Fr. LXXXIV.

(١٤) أي الذين خالفوا أبا الهذيل العلاف، راجع الكتاب نفسه ص ١٢٠ وما يليها في «موقف العلماء من آراء أبي الهذيل والحكم على هذه الآراء».

(١٥) كتاب الانتصار، ص ٤٤.

(١٦) نفس المرجع ص ٨ [= مقدمة نيبرك].

(١٧) كذا (!) (أن) زائدة، وهي غلطة مطبعية (؟).

الخياط في كتابه الانتصار، فمثلاً يقول ابن الروندي إنَّ أبا الهذيل كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه، فقيل له فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يفني شيئاً من خلقه أو أن يبقيه أو أن يحييه أو أن يميته أو أن يحركه أو أن يسكنه؟ قال: هذا محال. فقيل له: أفليس هو المبقي لما يبقى منه، والمسكن لكل ساكن منه، والمحيي لكل ذي روح؟ قال: بلى. فقيل له: فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز[١٨] منه افناؤه، وأن يحيي شيئاً ويسكنه؟ وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه؟ قال: نعم.

ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله. ثم قال هذا، وهو يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجار[١٩] أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه[٢٠]

فكأن ابن الراوندي[٢١] يلزم أبا الهذيل في قوله: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ونهاية بأن هذا يؤدي أن الله لا يقدر أن يفني شيئاً من خلقه، أو أن يبقيه، أو أن يحييه، أو أن يميته، أو أن يحركه أو يسكنه.

ثم بيَّن له أنه كيف تقول إن الله لا يقدر على إبقاء الأشياء ولا على إحيائها وإماتتها وتحريكها وتسكينها، وهو الذي أبقاها وأحياها وحركها وسكنها؟ وكيف أن الله لا يبقي شيئاً ولا يوصف بالقدرة على تبقيته؟ وكيف يحرك شيئاً ويسكنه ولا يوصف بالقدرة على تحريكه وتسكينه؟

وكأن أبا الهذيل بهذا يجوز وقوع الشيء من فاعله مع عدم صحة اتصافه به، مع أنه يمنع أن يوصف الشيء بصفة إذا لم يكن قادراً على الاتصاف

---

(١٨) كذا أوردها الغرابي، وهي في الأصل: يجوز.
(١٩) يراجع كتابنا السابق .1 did., pp. 107, 243
(٢٠) الانتصار، ص ٩.

بضدها فهو يمنع ـ كما يقول ابن الراوندي[21] ـ أن يكون الله قادراً على الجور. ويلزم المُجبِرة أيضاً بأن الكافر إذا قدر على الكفر، كما يقولون، فيجب أن يقدر [ص ١٢٤] على ضده وهو الإيمان. وبهذا أوقعهم في التناقض لمنعهم قدرة الكافر على الإيمان مع قدرته على الكفر، وبهذا يكون أبو الهذيل قد غلط غلطا فاحشاً عند ابن الروندي.

وأمثال هذا كثير حكاه صاحب الانتصار،وفي كل اعتراض من ابن الروندي على أبي الهذيل كان يتولى الرد عن أبي الهذيل أبو الحسين الخياط[22].

(٢١ –٢١) كذا (!) راجع ما قلناه في الهامش (٩) السابق.

(٢٢) يراجع في جملة اعتراضات ابن الريوندي على أبي الهذيل العلاف كتابنا السابق .I did., pp. 333- 334 وقارن دفاع الخياط في كتاب الانتصار، القاهرة ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ بيروت ص ١٤٥؛ الترجمة الفرنسية .P. 166

(٨٦/ ١١)

الصدر، السيد حسن :

ـ تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ،

بغداد ١٣٧٠/ ١٩٥١.

(١)

[ص ٣٦٩]

[في ترجمة أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي، وله من الكتب]

...كتاب نقض كتاب عبث الحكمة على الراوندي[١]، كتاب نقض التاج على الراوندي[٢] ويعرف بكتاب السبك، كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن[٣] الراوندي.

(٢)

[ص ٣٧٠]

[في ترجمة أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، وله من الكتب]

---

(١) كذا في المطبوع، وصحيحه: (ابن...)، راجع بعد.

(٢) أيضاً، راجع بعد.

(٣) في الأصل: بن.

كتاب النكت على ابن الراوندي.

(٣)

[ص ٣٨٤]

[في ترجمة أبي نصر الفارابي، وله من المصنفات] ...كتاب[٤] الرد على الراوندي[٥]

(٤) كذا! وقد ذكر قبله «كتاب في أدب الجدل»، بحسبانه عنواناً منفصلاً عن العنوان أعلاه، لاحظ ما قلناه بهذا الصدد في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٨٢، وقارن ص ١٨٨.

(٥) كذا! وصحيحه: (ابن...).

(٨٧/ ١٢)

أمين، الأستاذ أحمد:

ـ المهدي والمهدوية،

سلسلة اقرأ (١٠٣)،

القاهرة (أغسطس) ١٩٥١.

(١)

[ص ٢٤ ـ ٢٥]

وكان لرسائل إخوان الصفاء تأثيرات مختلفة في القوة والضعف في علماء الشرق والغرب على مرّ الزمان، وكل فلاسفة الإسلام الذين جاؤوا بعدهم قد تأثروا بها وبنوا عليها؛ وربما عدّ بعضهم أبا حيان التوحيدي والراوندي والمعرّي من أكبر أتباعهم المتأثرين بعلمهم، الناشرين لنظرياتهم..

(٢)

[ص ٣٣]

من المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي.... فقد ردّ على أبي بكر الرازي، وكان ملحداً، يؤمن بسلطان العقل وحده، وينكر النبوة، فردّ عليه أبو حاتم الرازي في جملة مناظرات في نقد كلامه وإثبات

الأدلة على النبوة. فالظاهر أنّه كان هناك دعوة الحادية تنكر النبوّة، ومن أتباعها الرازي هذا صاحب كتاب الطب الروحاني وغيره من رسائل[1] وربما كان من معتنقي هذا المذهب، أيضاً، ابن الراوندي وغيره[2]

[ص ٣٤]

وربما، أيضاً، جهر المعرّي بسلطان العقل في كثير من شعر اللزوميات، تبعاً لأمثال محمد بن زكريا الرازي، دعاه إلى ذلك مغالاة الشيعة في دعوة الأئمة، فكان أمامه مناظرات أبي حاتم الرازي مع أبي بكر الرازي، وهذه المناظرات منشورة في الرسائل الفلسفية التي جمعها الأستاذ كراوس[3]

(١) كلام المرحوم أحمد أمين هنا كلام عام، ننصح القارئ المحب للتفصيلات الرجوع إلى نشرة الأستاذ كراوس لـ «رسائل فلسفية لأبي بكر... الرازي»، القاهرة ١٩٣٩؛ وانظر بوجه خاص ص ١٥ ـ ٩٦.

(٢) كذا (!) ولم يبيّن أحمد أمين كيف حصل هذا؟ للتفصيلات يراجع إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٨، ص ٨٠ ـ ٨٣؛ وقارن المجلد الأول من كتابنا هذا، قبل، ص ١٧٦ ـ ١٩١.

(٣) الموضع الذي يشير إليه أحمد أمين، الرازي، الرسائل الفلسفية، نشرة كراوس، ص ٢٩٥ ـ ٣١٦.

(٨٨/ ١٣)

الوردي، الدكتور علي :
- وعّاظ السلاطين،
بغداد ١٩٥٤

[ص ١٠٥]

...وأنا واثق أنّه لو كان فقيراً مهتوكاً لصاً زنديقاً، والعياذ بالله.. يقول ابن الراوندي، المتزندق المعروف(!):

كم عالم عالم[١] أعيت مذاهبه
وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذي ترك الأذهان[٢] حائرة
وصير العالمَ النحرير زنديقاً[٣]

(١) كذا! وهي رواية غريبة لا نعرف مصدر الأستاذ الدكتور الوردي فيها، والمشهور «كم عاقل عاقل».
(٢) كذا! والمعروف إنه «الأوهام»، والأخيرة قابلة للتحريف على «الأذهان»، كما ترى.
(٣) يراجع في هذا أيضاً بحثنا، «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، بغداد ١٩٧٥، ص ١٨٣؛ وقارن المجلد الأول من كتابنا هذا، ص ٢٣٠.

(٨٩/ ١٤)

كولدْزِيهَر، إكنتز (الأستاذ):

ـ مذاهب التفسير الإسلامي،[١]

تعريب الدكتور عبد الحليم النجّار،

القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥.[٢]

[ص ٤٢ تعليق ٤]

حتى أبو العلاء المعرّي[٣] حاول تقليد القرآن[٤]؛ [فهو] ينتصر

---

(١) يراجع الأصل الألماني:

I gnaz Goldziher, Die Richtungen der islamichen Koranauslegung, Leyden 1920, p. 120.

(٢) سبق للدكتور علي حسن عبد القادر أن ترجم بعض هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان «المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن»، (القاهرة ١٩٤٤)، وبخصوص العنوان المذكور قارن أيضاً ما أثبته الأستاذان الدكتور صبحي الصالح والدكتور فريد جبر في ترجمتهما لمراجع كتاب «فلسفة الفكر الديني في الإسلام» لمؤلفيه الأستاذين لويس كارديه وجورج قنواتي) تحت عنوان «وجوه تفسير القرآن في الإسلام» (انظر فلسفة الفكر الديني، بيروت ١٩٦٧، ١/ ٣٦١، س ١٢).

(٣) يشير الأستاذ Goldziher إلى الأصل الألماني p. 51 ff، وقد غلط الدكتور النجار، فالإشارة هناك تصحح على أساس ترجمته العربية، ص ٧٠ وما بعدها.

(٤) في الترجمة العربية [أنظر دراسات إسلامية، جـ ٢، ص ٤٠٢]. والإشارة إلى كتاب كولدزيهر نفسه المشهور بالألمانية.

Muhammedaniche Studien, Halle 1889- 90, vol. II, p. 402.

كذلك قارن ترجمته الإنكليزية والتي ظهرت بعد الترجمة الفرنسية

Muslim Studies, translated by S.M. Stern and C.R. Barder, 2 volumes, London 1967- Etudes islamologiques d,Ignaz Goldziher, traduit par G.H. Bousquet, Leiden- E.J Brill 1962.

بقوّة في رسالة الغفران [ص ١٤٣ تعليق] ١٥٨ ـ ١٥٩[٥] لعقيدة إعجاز القرآن، ويحمل على ابن الراوندي لطعنه في القرآن قائلاً: إنّه «إنّما هتك قميصه، وأبان للناظر خميصه، وأجمع ملحد ومهتدٍ، وناكب عن المحجّة ومقتدٍ، أن هذا الكتاب الذي جاء به محمّد ـ صلعم ـ كتاب بهر بالإعجاز... الخ ـ ص ١٥٨»[٦]؛ ولكنني أشكّ في أن شاعر اللزوميات يمكن أن يكون جاداً في الدفاع عن إعجاز القرآن وفي الردّ على من طعن فيه[٧] وقد رأينا فيما سبق أنه كان لا يعزف عن السخرية، وربما كان هذا التحوّل السنيّ مقصوداً به التحفّظ من غضب الأتقياء عليه بعد أن اجترأ على تقليد القرآن.

---

(٥) يرجع الأستاذ Goldziher إلى الطبعة الأولى التي نشرت بعناية إبراهيم اليازجي، (القاهرة ١٣٢١/ ١٩٠٣)، وكأنه لم يعرف نشرة الأستاذ Nicholson للفصل الخاص بالزندقة في رسالة الغفران، انظر:
The Risâlat al- Ghufrân, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

(٦) من نشرة اليازجي المذكورة، كذلك قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١١٠ س ٨ ـ ١١.

(٧) انظر كتابنا السابق، المقدمة، ص ٨ س ٢ ـ ٤ من أسفل.

(۹۰/ ۱٥)

محيي الدين، الدكتور عبد الرزاق:

ـ أدب المرتضى،

بغداد ۱۹٥۷.

(۱)

[ص ۱٦۷]

أما طابعها العام[1] من حيث القصد الذي يسيطر عليها فهو الجديّة، وحرارة القصد. فهو إذ يتكلم عن الآراء الفقهية، أو المذاهب الكلامية، تستشعر منه أنه طالب حقيقة، وصاحب فكرة، ليس من قصده الجدل لنفسه، ولا الخصومة لنفسها شأن ما يفعله كثير من المتكلمين أصحاب الجدل والنظر، أمثال (الجاحظ) و(ابن الراوندي) و(أبي حيان التوحيدي) وغيرهم ممن قد يجد في مجرد حوك الآراء، وتقرير النحل متعة وغرضاً ذاتياً. ومن حيث التقدير للأشياء مقتصد حتى في الأحكام الأدبية، لا يغلي في تقدير الأمور، ولا في استصدار الأحكام، شأن ما فعله الثعالبي في (يتيمته)، و(ابن بسام) في ذخيرته، عندما عرضا لترجمة الأدباء، وإنما هو مستشعر مسؤولية أحكامه أمام الله والناس.

(۱) أي: طابع مؤلفات الشريف المرتضى.

(٢)

[ص ٢١٨]

وانظر إليه وهو يصل بين (الجاحظ) و(ابن الراوندي) في مقالاتهما التي يبطلها، ومؤلفاتهما التي يشنّع عليها، وطريقتهما في تبني الآراء المختلفة، والنحل المتباينة، والاستدلال لها من غير إيمان بما فيها، فأنك تجد فيه أديباً مترسلاً في عرض مسائل مذهبية لم يعتد المتكلمون إلا قليلاً تناولها بهذا الأسلوب الأدبي(٢):

[ص ٢١٩]

«أما (ابن الراوندي) فقد قيل فيه أنه إنما عمل الكتب التي شنع بها عليه معارضة للمعتزلة، وتحدياً لهم، لأن القوم ـ يريد المعتزلة ـ كانوا أساءوا عشرته، واستنقصوا معرفته، فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب، ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها، وتحاملها عليه في رميهِ بقصور الفهم والغفلة...

وما صنع (ابن الراوندي) من ذلك إلا ما صنع (الجاحظ) مثله أو قريباً منه، ومن جمع بين كتبه التي هي (العثمانية) و(المروانية) و(الفتيا) و(العباسية) و(الإمامية)، و(كتاب الرافضة والزيدية)، رأى من الفتيا واختلاق القول ما يدل على شكٍّ عظيم، وإلحاد شديد، وقلة تفكر في الدين وليس لأحد أن يقول: إنَّ الجاحظ لم يكن معتقداً لما في هذه الكتب المختلفة، وإنما حكى مقالات الناس وحجاجهم وليس على الحاكي جريرة، ولا يلزمه تبعة، لأن هذا القول إن قنع به الخصوم، فليقنعوا بمثله في الاعتذار فإن (ابن الراوندي) لم يقل في كتبه التي شُنِّع بها عليه: إنني أعتقد هذه المذاهب التي حكيتها، وأذهب إلى صحّتها.

---

(٢) في كتاب الشافعي، أنظر كتابنا تأريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٩٩ ـ ١٠١.

بل كان يقول: قالت الدهرية، وقال الموحدون، وقالت البراهمة، وقال مثبتو الرسل؛ فإن زالت التبعة عن (الجاحظ) في سب الصحابة والأئمة، والشهادة عليهم بالضلال، والمروق عن الدين، بإخراجه كلامه مخرج الحكاية، فلتزولنَّ أيضاً التبعة عن (ابن الراوندي) بمثل ذلك.

وبعد فليس يخفى كلام من قصد الحكاية وذكر المقالة، من كلام المشيِّد لها، الجاهد نفسه في تصحيحها وترتيبها. ومن وقف على كتب (الجاحظ) التي ذكرناها، علم أن قصده لم يكن الحكاية، وكيف يقصد إلى ذلك من أورد من الشبه والطرف ما لم يخطر كثير منه ببال أهل المقالة التي شرع في حكايتها، وليس يخفى على المنصفين ما في هذه الأمور».

* * *

[ص ٢٢٠]

أنه بهذا الكشف عن نفس (الجاحظ) و(ابن الراوندي)[٣]، دلّ على ما كان يخالط روحيهما من رغبة مجردة تبني الآراء وتمثّلها وصوغها، وهو أمر لا يلتفت إليه عادة إلا أديب خبر النفوس، وعرف منطوياتها وبواعثها على القول، ثم صوَّر ذلك تصويراً أديباً بعيداً عن أساليب المتكلمين من غير الأدباء.

---

(٣) بخصوص مناقشة موقف ابن الريوندي من الجاحظ وبالعكس، راجع للتفصيلات ما قلناه في ذلك في كتابنا: Idn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al-mu'taz'ila, ch. i, p. 27 أما بخصوص موقف الشريف المرتضى من الجاحظ وابن الريوندي، فراجع ch. Ii حيث أوردنا، من خلال مناقشة عقلية مستفيضة، المنهج الذي اعتمده المرتضى في الرد على القاضي عبد الجبار في كتاب المغني، من خلال المقارنة بين الجاحظ وابن الريوندي.

(١٦/٩١)

الكيلاني، الدكتور إبراهيم:

ـ أبو حيّان التوحيدي،

القاهرة ١٩٥٧.

[ص ٥٠]

أُعتبر[١] التوحيدي أحد زنادقة الإسلام الثلاثة: هو ابن الراوندي وأبو العلاء المعري. وقالوا: إنّ شرّهم على الإسلام التوحيدي «لأنهما صرّحا ولم يصرّح»[٢]

---

(١) قارن في هذا للمؤلف نفسه كتابه بالفرنسية عن أبي حيان التوحيدي
Keilani, Ibrahim, Abu Hayyan at- Tawhidi (Essayiste arabe du Ives de Hégire), Beyrouth (Damas), 1950, p. 78.

(٢) كتب الدكتور الكيلاني في الهامش في هذا الموضع، (ص ٥٠ ـ ٥١ تعليق ٤): «يشبه هذا الكلام ما نسب إلى أبي الوفاء بن عقيل البغدادي أحد شيوخ الحنابلة المتوفى سنة ٥١٣هـ عن لسان ابن الجوزي في المنتظم، فبعد أن تكلم عن عقيدة أبي العلاء المعري وإلحاده، قال: ...وهذا ابن الريوندي وأبو حيان ما فيهم إلا من قد انكشف في كلامه سقم في دينه، يكثر التحميد والتقديس، ويدس في أثناء ذلك المحن، المنتظم ٨/ ١٨٥، راجع تلبيس إبليس ١١٨، بغية الوعاة ٣٤٨، ميزان الاعتدال ٣/ ٣٥٥».

(١٧/٩٢)

التستري، محمد تقي:

ـ قاموس الرجال،

طهران ١٣٧٩/ ١٩٥٩.

[الجزء الأول، ص ٤٤٩]

أحمد بن يحيى الراوندي، عدّه الشهرستاني في ملله[١] من مصنفي الشيعة. والظاهر أنّ مراده ابن الراوندي المعروف[٢]

---

(١) يقصد كتاب الملل والنحل، راجع النصوص في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٤٨ ـ ١٥٠، كذا (!).

(٢) يقصد (القطب الراوندي)، ولدينا تعليقات وافرة على هذا النص والخطأ التاريخي فيه في كتابنا Ibn ar- Rîwandî,s Kitâb Fadîhat al-Mu,tazilah, pp. 57- 58, note 122. فهناك نتعرف على حقيقة المقصود المباشر في هذا النص بحسبانه ابن الريوندي نفسه ولا يحتمل أن يكون غيره كما يفهم من عبارة التستري المغلوطة.

(۱۸/۹۳)

البحراني، الشيخ علي بن حسن البلادي:
ـ أنوار البَدْرَيْن في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين،
النجف ۱۳۸۰/ ۱۹٦۰.

[ص ۱۲۷]

الشيخ صالح الكرزكاني... شيخ شيراز بأمر السلطان شاه سليمان... ومن شعره ما أجاب به ابن الراوندي (في قوله):

[ص ۱۲۸]

كـم عاقـل عاقـل أعيـت مذاهبـه ... وجاهـل جاهـل تلقـاه مرزوقـا
هـذا الـذي تـرك الأوهـام حـائرة ... وصيَّـر العـالم النحريـر زنـديقا

فأجابه، قُدِّس سرّه، يقول:

إن الكـريم الـذي يعطـى علـى قـدر ... يـراه ذو اللـبّ إحـساناً وتوفيقـا
فـذو الجهالـة مـرزوقٌ ليكملـه(*)
وذو النباهـة مـن ذا صـار ممحوقـا

(*) كذا! وهي تصحيف «التكملة»، قارن بحثنا «الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي»، مجلة كلية أصول الدين، بغداد ۱۹۷٥، ص ۱۸۸ ـ ۱۸۹. قارن المجلد الأول، ص ۲۳٥.

(٩٤/ ١٩)

بروكلمان، كارل (الأستاذ):

ـ تاريخ الأدب العربي،

ترجمة الدكتور عبد الحليم النّجار،

القاهرة ١٩٦١.

[جـ ٢؛ ص ١٦٥]

وقد بقي من كتب المبرّد الكثيرة:

.... [ص ١٦٦] ...كتاب المقتضب: رواه ابن الراوندي[١] الملحد، ومن ثم لم يُكتب له الرّواج[٢] (انظر: نزهة الألبّاء لابن الإنباري ٢٩١ ـ ٢٩٢

---

(١) كذا (ا)، مع أن بروكلمان أثبت قبيل ذلك، أن المبرّد من مواليد سنة ٢١٠/ ٨٢٥، وقيل ولد سنة ٢٢٠/ ٢٣٥، وأنه «كان رأس نحاة البصرة في زمانه... وقدم المبرد إلى بغداد في شيخوخته، وتوفي بها في شوال سنة ٢٨٥/ نوفمبر ٨٩٨، وقيل توفي سنة ٢٨٦/ ٨٩٩». [انظر تاريخ الأدب العربي، المذكور أعلاه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥]. فكيف استطاع ابن الريوندي رواية كتاب المقتضب، وقد ولد قبل المبرد، وتوفي حوالي منتصف القرن الثالث (وعلى التحقيق ٢٤٥هـ)؟ لقد كان المبرد آنئذ في سن ٢٥ على الرواية الأولى، وفي سن ١٠ على الرواية الثانية!!.

(٢) راجع ما قلناه في التعليق عن نص ياقوت المذكور، في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٨١.

والإرشـاد ليـاقوت ٧/ ١٤٥)، كـوبريلي (اسـطنبول) ١٥٠٧ ــ ١٥٠٨ (انظـر: ZDMG, 64, 197)، ومنه صورة في القاهرة /ثاني ٢/ ١٦٥ رقـم ٣؛ وتقـرر نـشره في حيدر آباد[٣] (انظر: برنامج ١٦). وشـرحه سـعيد بـن سـعيد الفـارقي المتـوفى ٣٩١/ ١٠٠٠؛ ويوجد هذا الشرح في اسكوريال، ثاني ١١١؛ وانظر في هذا الـشرح أيضاً الإرشاد لياقوت ٤/ ٢٤٠.[٤]

---

(٣) لم نطلع على نشرة هذا الكتاب للآن (؟).

(٤) قارن للموازنة:

Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. I, p. 168- 169 (cf. Suppl., I,p. 340 f.)

(٩٥/ ١٠)

النشّار، الدكتور علي سامي:
الجزء الأول، (طبعة ثانية)،
الإسكندرية ١٩٦٢.

*

(للقيمة العلمية التي تتمتع بها مناقشات الدكتور النشّار، نوردها دون الاكتفاء بالإشارات إلى ابن الريوندي، لإعمام الفائدة)

(١)

[ص ٣٢١]

رأينا كيف(*) وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلي، وكيف سار تلاميذه على أثره. ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها، والمعتزلة

(*) الهوامش كلها من عمل الأستاذ الدكتور النشار.

تقترب من الخوارج، والزيديَّة تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية، ويناقش المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية، وكذلك فعل البخاري في صحيحه، وابن الراوندي يعتبر جهماً وضراراً وحفصاً الفرد وحسينا النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلة[1] كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلي وصاحب كتاب الانتصار يقول «لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعود والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]». ومن العجيب أن المعتزلة سموا بهذه الأصول: فيقال لهم أهل العدل والتوحيد، والعدليون والموحدون، وأهل الوعد والوعيد، والوعيدية، والمعتزلة.

(٢)

[ص ٣٣٧]

إن كتاب الانتصار نفسه إنما كان رداً على ابن الروندي وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام.

(٣)

[ص ٣٦٤]

وقد ذكرنا من قبل ـ عمل المعتزلة في الباهر في مجادلة أصحاب الاثنين، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس، وكذلك مناظراته مع الدهرية. ولكن

---

(١) الخياط: الانتصار.. ص ١٢٦، ١٣٣، ١٤٤.

(٢) نفس المصدر.. ص ١٣٤ [كذا! صحيحه ١٢٦].

يبدو أنه ناقش الرافضة، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية ـ وكانت له أيضاً جولات معها. ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم، أنه جمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة، وحضرها الناس، فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام[٣] وكان هشام بن الحكم ـ كما كانت الشيعة جميعها في هذا العصر مجسمة، ولذلك كان النزاع بينها وبين المعتزلة ـ والعلاف بالذات ـ عنيفاً ولقد أفرد ابن الروندي في كتابه «فضيحة المعتزلة» مكاناً كبيراً لنقد أبي الهذيل العلاف والهجوم عليه مما دعا الخياط إلى كتابة الانتصار رداً على ابن الروندي.

(٤)

[ص ٣٧٤]

ويورد ابن الروندي إلزاماً على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وفسر أبو الهذيل هذا هذا بأن لعلم الله غاية لا يتجاوزها إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية. ولكن الخياط

[ص ٣٧٥]

يرد على هذا بأن (أبا) الهذيل لم يقل أن علم الله ذو غاية ولا نهاية ولا أنه محصور ولا محدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله ـ فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية. وهذا شرك عند أبي الهذيل ولكن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء.. وأن الله لا يدخل في هذا الكل إنه متعال عن الكون يسمو عليه فالكل في الآية القرآنية هي للأشياء المحدثات وعمومة الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة «أن المخبر خارج من حكم خبره وأنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل. وأنه متناه لعموم الخبر. وذاك نظير قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٤]».

---

(٣) الخياط: الانتصار، ص ١٤٢.

(٤) الخياط: الانتصار.. ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

ويورد لنا ابن الروندي إلزاماً آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو. فكأن الله ـ على قياس مذهبه علم وقدرة، إذ كان هو العلم والقدرة.

ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبي الهذيل فيقول «إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾. هذا معناه. وإنما هذا غلط في اللفظ فقط، وأما قول الجاهل ـ أي ابن الروندي ـ فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة» فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: «إن الله علم وقدرة» فأبو الهذيل إذن يثبت الذات عالمة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث، كما ينكر أن الله علم وقدرة(٥)

(٥)

[ص ٣٧٧]

والعلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين. وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما هما والذات شيئاً واحداً. ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان أو بمعنى أدق هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة تتصلان بالمعلوم والمقدور. والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان المحدثات ـ فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة. يرى ابن الراوندي أن أبا الهذيل كان يقول «إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية تنتهي إليها. لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه»؛ ومعنى هذا أن العلم الإلهي والقدرة الإلهية لهما غاية ونهاية، وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية.

---

(٥) الخياط: الانتصار.. ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٦)

[ص ٣٨٠]

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق ـ تدور على أهل الجنة ـ مفكري الإسلام. ونرى الشهرستاني يقول إن العلاف يذهب إلى «أن حركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، أو تجتمع اللذات من ذلك السكون لأهل الجنة، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار». ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار. ويرى الشهرستاني أن السبب الذي دعاه إلى هذا أنه «ألزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها، كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهى، فأجاب بأني لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم»؛ وكأنه ظن أن ما ألزم في الحركة لا يلزمه في السكون[٦].

أما البغدادي فيرى ـ وكذلك الأشعري قبله ـ أن قول العلاف بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، أداه إلى قوله بفناء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين، لا يقدرون على شيء، «ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي، ولا على تحريك ساكن، ولا تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت».

[ص ٣٨١]

ويرى البغدادي أن فكرة أبي الهذيل هذه أكثر تعالياً وشراً من فكرة جهم، إذ أن جهماً ـ حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ـ لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما، أو لكن (!) أبا الهذيل يقرر بأن

(٦) الشهرستاني: الملل جـ ١ ص ٦٨، ٦٩.

الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما[7]

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الروندي إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الروندي وهو يشبه تماماً قول البغدادي. ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى «أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم، استحال أن يقال: هو قادر على أن يفهم بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما أوجده، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركات والموت»؛ أي أن قدرة الله محددة بخروج الفعل، فإذا خرج الفعل من القدرة، خرج ضده منها بخروجه[8]

ولكن ابن الروندي يرى أن العلاف متناقض هنا مع نفسه: إنه ألزم المجبرة بأن «العلاف يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجار (المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه»؛ ونحن هنا في أعماق دقيق الكلام وغامضه. إن العلاف يلزم النجارية بأن الكافر لم يفعل الكفر، إذا لم يكن بمستطيع لغير الكفر. [ص ٣٨٢] فقدرته إذن معدومة. وكذلك قدرة الله معدومة إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون.

ولكن ابن الروندي يورد نصوص أبي الهذيل الجميلة، وهي توضح المسألة توضيحاً كاملاً.

يقول أبو الهذيل: «إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من

---

(٧) البغدادي: الفرق ص ٧٣.

(٨) الخياط: الانتصار ص ١٠.

الكفر الذي هو فيه، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له، بل هو مضطر إليه، مجبر عليه، لأن القادر على الفعل قادرٌ على تركه»؛ أي أن أبا الهذيل يرى أن الكافر غير فاعل إطلاقاً، وأن قدرته معدومة، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده «فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور، صحت على تركه، وإذا انتفت عن تركه، انتفت عنه، والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين، ونفيها إياها عن الآخر». فالكافر عند المجبرة محال أن يقدر أن يفعل الشيء أو ضده بل قادر على شيء واحد. «وأبو الهذيل لما نفى القدرة عن أحد الضدين، نفاها عن الضد الآخر. وهذا سبيل القدرة؛ إذا صحت على فعل، صحت على ضده، وإذا انتفت عن فعل، انتفت عن ضده» فالله إذن، في حالة سكون أهل الخلدين، كان قادراً قبل سكونهم أن يبقيهم أو أن يسكنهم، كانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل، فلما خرج الفعل، خرجت القدرة، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معاً.

(٧)

[ص ٣٨٦]

وقد هاجم ابن الروندي أبا الهذيل العلاف في اعتباره لأهل الجنة مجبرين مسلوبي الاختيار فيقول «وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم، وصحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هو فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت، وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُرِّكت تحركت، وإن تركت وقفت على حال واحدة ولن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم، الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده، فإذا ورد عليهم صاروا

[ص ٣٨٧]

وربهم في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه. فقد أخطأ»[٩] ونرى من هذا النص أن ابن الروندي يصور مذهب أبي الهذيل العلاف في جبر أهل الخلدين، على أنه تقييد من قدرة الله وحريته، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال - سواء حركة كان أو سكوناً؛ إنهم كالحجارة سواء، مسلوبي الإرادة. ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون، وهو آخر قدرة الله عليهم، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم «فلا يستطيعون فعلاً، وهو الله أيضاً لا يستطيع فعلاً».

ولكن الخياط يرد على ابن الروندي ويعرض فكرة أبي (!) العلاف عرضاً ممتازاً، «إن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار»[١٠] ثم يورد الخياط أقوال أبي الهذيل نفسها «قال أبو الهذيل: فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون (!) والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له. ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم، لكانوا مأمورين منهيين!. ولو كانوا كذلك، لوقعت منهم المعصية، ولكانت الجنة

[ص ٣٨٨]

دار محنة وأمر ونهي، ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا. وهذا الإجماع يوجب ما قلت». ويعلق ابن الروندي: «أن هذه حجة أبي الهذيل

---

(٩) الشهرستاني: الملل... جـ ١ ص ٦٨.

(١٠) الخياط: الانتصار.. ص ٧٠.

في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة»[11].

ونحن نلحظ أن أبا الهذيل لم يحل المسألة أبداً، وهي هل في قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية. إن سياق المذهب يؤدي إلى أن الله لا يقدر على فعل هذا.

ثم يرد الخياط على قول ابن الروندي: إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة: بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء، فلا شبه بينهم وبين الحجارة. أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم، فكذب على العلاف. إن الله عنده ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان، والله أيضاً ليس بملك ولا جان، فهل يُستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة. يريد الخياط أن يقول إننا ننفي عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان فهل يكفي هذا للقول بأن الإنسان مساو لله، وهو والله شيء واحد.

ومهما كان الأمر، وردود أبي الهذيل والخياط، فمن الواضح تماماً أن قدرة الله المعتزلة مقيدة الإنسان يستطيع فعل الأصلح، وليس في قدرته فعل إلا ما هو أصلح، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال.

وقد تنبه ابن الروندي من قبل إلى أن الله في مذهب أبي الهذيل «مطبوع» أي مجبر على فعل واحد ـ ومن ثمة فهو صورة يقول «وأنت تزعم أن من

[ص ٢٨٩]

وصف الله بالقدرة على الجور، فقد جعله صورة، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة. والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه، فقد جعله مطبوعاً، والمطبوع لا يكون إلا صورة، لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً

(١١) الخياط: الانتصار ص ٦١

محدثاً. لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأربي على كفره، لم تضبطه العقول، ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة، لم تظفر بهم وأبو الهذيل شيخها، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه، ومن قوله: إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه، أو يعريه من أفعاله»[١٢].

ما أشد ما يقوله ابن الروندي، وما يهاجم به أبو الهذيل،ولكن أليس من الحق أنه جعل الله مطبوعاً على فعل واحد؛ هذا هو جوهر النقد.

ولم يستطع الخياط أن يدلي بشيء، يوقف به هذه الهجمة العنيفة من هذا الملحد العريق. بل قال فقط: «قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا، أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التدين به، وإنما كان يبوره، ويتكلم فيه على النظر، وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانك من الدهرية، ثم تاب من الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه»[١٣]. هذا كل ما قاله الخياط، وما كان أسهل الطريق أمامهم، لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة، وأنه في قدرته الخير والشر جميعاً.

(٨)

[ص ٤٠٦]

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلاً عن أبي الهذيل، إذ إن ابن الراوندي اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد، بأنهم يقولون بأن الموتى يقتلون الأحياء الأصحاء حقيقة لا مجازاً، وأن المعدومين يقتلون الموجودين، ويخرجوا أرواحهم من أجسامهم على التحقيق؛ فأنكر الخياط هذا إنكاراً باتاً، وذكر أن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم

(١٢) الخياط: الانتصار ص ١٤٦

(١٣) نفس المصدر.. ١٤٧.

وصحتهم، تتولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم، طالما كانت تسير على السياق، أو على السنة التي أوجدوها وفعلت ما قصدوه من نتائج.

(٩)

[ص ٤١٨]

نقد مذهب النظام:

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الإسلامي، وأصحاب المذهب من

[ص ٤١٩]

التحريف والتشويه ما خرج به عن موضعه. وسنبين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردود النظام، أو تلامذته، عليها.

(أولاً) ابن الروندي: صاحب كتاب فضيحة المعتزلة. ويبدو أنه أول من هاجم مذهبه. ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد العظيم في نقدهم لرجال المعتزلة والنظام على الخصوص. وقد حفظ لنا الخياط صوراً من نقده لمذهب المعتزلة وللنظام، وتعليلاً لأقوال هذا الأخير التي يفندها ابن الروندي.

الصورة الأولى: من نقد ابن الروندي للنظام هي عن قدرة الله على نوع واحد من الفعل. ينقد ابن الروندي النظام في قوله «إن الله إذ علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه، فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحال على الله أن يميتهم[(١٤)]».

هذا أول نقد وجهه ابن الروندي إلى مذهب النظام، ويبدو أن غايته أن

---

(١٤) الخياط: الانتصار، ص ١٧ وما بعدها.

يلزم النظام بأن القدرة الإلهية حينئذ تكون محدودة ومقيدة، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس، فإذا كان فعلان أحدهما أصلح لم يفعل الله سوى هذا الفعل، واستحال أن يفعل الآخر. ثم إن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد.

يرى الخياط وهو يحكي عن أستاذه، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل، محال ولا معنى له فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم أهل الجنة فإننا نرى الله

[ص ٤٢٠]

قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة في الجنة، أصبح إذن من العبث أن نقول: إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفنيهم؛ ولكن ينبغي أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية هي أن الخياط مضى في استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بها الخصم، إذ إن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم، وهي فيما يبدو لي موضع نزاع، وابن الراوندي لا يوافق على هذا إطلاقاً.

الصورة الثانية من النقد: ليس يجوز على الله، في مذهب النظام، ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه؛ ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه وتأخيره، فليس هناك إذن بين الله وبين المطبوع من خلقه (المرغم) ويدافع الخياط عن النظام، ويقول: «إن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل في دائرة الأصلح، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو اصلح ما يفعله لعباده، فإذا ما تركه لفعل ثان، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول وأن يكون الأول دونه لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلاً من أن يفعل ما هو اقل صلاحاً، أو ما هو دون.

هذا هو الله عند النظام غير مجبر ولا مطبوع، أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره. وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف، بل هي متجانسة تجانساً كلياً: النار فعلها الواحد التسخين، والثلج فعله الواحد التبريد، وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله(١٥) وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله: «إنه ألزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل، فإن [ص ٤٢١] القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل وبين تركه، فأجاب بأن الذي ألزمتموني في القدرة يلزمكم في الفعل، فإن عندكم يستحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً، فلا فرق»(١٦) أي ثاني النظام يقرر بأنه إذا ألزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل، ولكن لا يتحقق له هذا الفعل.

حاول الشهرستاني، جرياً على عادته، أن يبين مصدر مذهب النظام، فقال: «إنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة، حيث قضوا بان الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور، ولو كان في عمله ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعل»(١٧). وتلك هي فكرة الرواقية تتلخص في هذا المبدأ الشائع: ليس في الإمكان أبدع مما كان.

الصورة الثالثة: المصدر الثنوي لفكرة النظام في العدل الإلهي: إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ولكنه يفعله لحسنه وشرفه، وفعله يضفي عليه العلم بحسنه؛ وإذا كان الله لم يفعل العدل

---

(١٥) الخياط: الانتصار، ص١٢٤.

(١٦) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٧.

(١٧) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٢٧ وما بعدها.

إلا لحسنه وشرفه، فإنه لم يزل عالماً بهذا، ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ألا نستطيع القول بأن الله لم يزل فاعلاً له؟ ينكر النظام هذا؛ ويقول ابن الروندي: إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديصانية في قولهم: «إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بممازجتها. إن النور لم يزل متأذياً بالظلمة، [ص ٤٢٢] وإنه إنما مازجها لتأذيه بها، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها».

يرد الخياط على هذا، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلاً من أنه نظير قول الديصانية من الحجج السابقة، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين، ويفصل بينهما بقوله: بأن «الديصانية زعمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع، وأن خشونة الظلمة وتأذي النور بها جوهر وطباع» قال إبراهيم «فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة، إذ كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه، وما كان من طباع الشر فغير مفارق له».

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعاً، أي بالطبع، أي أنه غير مجبر على فعل العدل وإنما يفعله باختيار منه لفعله، فإذا شاء فعل وإن شاء لم يفعل، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله، وأن يكون موجوداً قبلها.

يبدو الاختلاف بين النظام والثنوية على صورة أوسع في مناقشة بينه وبين المنانية أو المانوية، ذكرها ابن الروندي وعلق عليها الجاحظ أيضاً. وقد حاول ابن الروندي أن يلتمس في مذهب المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي؛ وتتلخص فكرة ابن الروندي في أن النظام ألزم المانوية بأن علة مباينة النور للظلمة إما أن تعود إلى الطبع، وإما أن تعود إلى الاختيار، ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا، فإذا كانت تعود

إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار، قد يختار الباطل، وكذلك الظلمة، يقيس ابن الروندي هذا المذهب قول النظّام بأن الله مختار يختار العدل، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم، «وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكل وإن كان يفارقه في بعض الحالات»؛ أي أن الأفعال

[ص ٤٢٣]

التي تلحق الشيء إنما تكون فيه طبيعة هذا الشيء، فالأفعال العادلة تلحق وتصدر عما كانت طبيعته عادلة، والعكس بالعكس، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقيق هذه الأفعال. وينتهي ابن الروندي من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا، أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه، وبين أن تمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما، ليس بين القولين أدنى اختلاف.

يرد النظّام على هذا بأن «الظلم لا يقع إلا من ذي آفة. وحملها على موجود تثبت حدث من وصف به، والله غير ذلك عنده أي أنه غير ذي آفة. أو جسم حادث، فلا يفعل الله إذن الظلم»؛ ثم إذا كان الأمر كذلك فإن النظام ينتهي إلى القول بأنه: ليس يجوز للمانوية أن يعتلوا بمثل علته، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع، ويدفع المضار، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة، حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه؛ فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه، هذا إن زعموا أن الله مختار «فالزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة، والشر من النور بما وصفت»[١٨].

يبدو لي أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله، فنجد أولاً أن وحدة الله عند النظام، وهو يتابع في هذا روح المذهب المعتزلي، تختلف أشد الاختلاف عن تثنية الكائن الأول إلى نور وظلمة عند

(١٨) الخياط: الانتصار ص ٤٤ ـ ٤٦.

المانوية فالله عند النظام واحد لا تعدّد فيه ولا تشكل، بسيط لا تركيب فيه؛ والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، بينما يذهب المانوية، والثنوية على العموم، إلى وجود أصلين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به؛ ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر، فالأول أصلي في الوجود يصدر عن [ص ٤٢٤] الموجود القديم الأزلي؛ بينما الثاني فعل غير أصلي لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لحوقاً عرضياً، ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً؛ وعلى هذا نستطيع أن نفسر ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التي هي دون الله كإبليس، أو خطيئة آدم. أما الثنوية، وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة فكان أصحابها أمما حزينة، أو أمما ذات نظرة تشاؤمية في موجد الموجود، حاولت أحياناً، حين رأت قصر الحياة، أن تلتمس في الأساطير بعض العزاء، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل في هذه الحياة، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه، ولا سبيل إلى الفكاك منه. ثمة فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمنوية عن الله؛ هو أن الثنوية كانت جبرية المذهب، بينما نشر المعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة، وفي كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذي حاول أن ينظمه الإسلام، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل، وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة (!) المعتزلة وفي مقدمتهم النظام.

أما عن اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ومفارقته له؛ فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذي من طباعه الاتصال به، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به، «وجود شيء يمنع الحجر من الانحدار، والماء من السيلان، والنار من التلهب والارتفاع». أما إذا ترك الشيء وطبعه فلا يمكن إلا أن يتصل الشكل بشكله. يقول النظام: «وليس للمانوية أن يتعللوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا لأنه لا مانع يمنع النور والظلمة من أن يمتزجا. إن طباعهما الامتزاج إذا لم يكن ثالث سواهما». ذلك أن الامتزاج عند المانوية

[ص ٤٢٥]

قاعدة مسلمة إذ أنهما يمتزجان فينقلب أحدهما على الآخر؛ أما عند النظام فلا يمتزج الله إلا بشكله، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل.

(ثانياً) نقد ابن حزم: يقول ابن حزم في نقد مذهب النظام، إن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أبداً، ولا على شيء من الشرور؛ وإن الناس يقدرون على كل ذلك، وإنه تعالى لو كان قادراً على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعله، أو أنه قد فعله، فكأن الناس عندهم أتم قدرة من الله تعالى، وكان يقول إن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من النار، أو إخراج أحد من الجنة، ولا على وضع طفل في النار، وأن الناس، وكل واحد من الجن والملائكة يقدرون على ذلك، فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى؛ ومن العجب اتفاق النظام والعلاف، شيخي المعتزلة، على أنه ليس يقدر الله تعالى من الخير على أصلح مما عمل، فاتفقا على أن قدرته على الخير متناهية. ثم قال النظام إن اله تعالى لا يقدر على الشرور جملة، فجعله عديم القدرة عليها عاجزاً عنها. ثم ينتهي ابن حزم، مع عدم فهمه للمذهب على وجهه الصحيح، فيما اعتقد، إلى تكفير كل من العلاف والنظام[١٩]

(ثالثاً) نقد الأشعري: يبدو أن جمهرة العلماء تابعوا ابن الرونـدي في نقدهم للنظام، إذ إنهم يحاولون رد مذهب النظام في العدالة الإلهية إلى أصول ثنوية. وقد حاول الأشعري، وهو شيخ أهل السنة، أن يرد مذهب النظام في المداخلة أيضاً إلى أصل ثنوي. يقول: «المداخلة هو أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه». ويقول: «قال أهل التثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم». إن الأشعري في إيجاز يحاول أن يصل بين مذهب

---

(١٩) ابن حزم: الفصل جـ ٢ ص ١٣٩ وما بعدها.

[ص ٤٢٦]

النظام في المداخلة، وبين أصل من الأصول وهو الامتزاج[٢٠]

(رابعاً) نقد البغدادي: وينزع البغدادي أيضاً منزع ابن الروندي فيقول: «وأخذ من الثنوية قولهم بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب»[٢١] ــ وهذا الكلام يكاد يكون مردداً بقصته عن كتاب (فضيحة المعتزلة).

ونجد أيضاً هذا عند فخر الدين الرازي، فهو يحاول أن يصل بين الفكرتين.

(خامساً) نقد الإيجي، صاحب المواقف: يذكر صاحب المواقف أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات، أي أن هذا المذهب، مذهب أهل السنة والجماعة ثم يأتي برأي مخالفيه فيقول: «وخالف ذلك طوائف. الأولى الفلاسفة؛ قالوا: إنه تعالى لا يصدر عنه مباشرة إلا أثر واحد لأنه واحد. والثانية المنجمون؛ قالوا: المؤثر في عالم العُنصريَّات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة. الثالثة الثنوية؛ قالوا: إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير، أما الشر فمن عند الإنسان. الرابعة النظامية؛ قالوا: إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح[٢٢]. وصاحب المواقف هنا لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية، ولكنه يرتبه معهم ترتيباً في السياق لا يخفى مدلوله.

رأينا فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العدالة عند النظام لدى الثنوية. وهذا يؤدي بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة في غير المذاهب الثنوية. أي هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذاً لدى اليونان؛ ونحن لا نجد لهذا المذهب

[ص ٤٢٧]

شبيهاً عندهم. حقاً لقد ذهب أفلاطون إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه

---

(٢٠) الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٣٧٤.

(٢١) البغدادي: الفرق. ص ١١٤.

(٢٢) الإيجي: شرح المواقف جـ ٨ ص ٦٠ ـ ٦٤.

إلا الخير، ولكن الفكرة لا نجدها في صورتها الكاملة لديه، ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ عنه. ثم أننا لا نجد لها أيضاً شبيهاً عند أرسطو، ولا الرواقية من بعده، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وتفاصيلها.

الإرادة الإلهية:

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين: إما إرادته لأفعاله، وإما إرادته لأفعال عباده. أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها؛ «إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناها أنه كونها، وإرادته للتكوين هي تكوين»[٢٣] إما إرادته لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها أو مخبر أو ناه عنها؛ «الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها والأمر بها غيرها، نقول إنه مريد للساعة، معنى ذلك أنه حاكم بتلك الساعة مخبر بها، وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله، فإرادة التكوين هي التكوين، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول: «إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها»[٢٤] أي أنّ أمر الله أن يعمل، ونهيه عنه غير حدوث الفعل، أو عدم حدوثه من المخلوق، وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله، نشأت عند النظام من أنه تصور أن الإرادة تستلزم حاجة من جانب المريد، تعالى الله عن ذلك.

خلق العالم:

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن:

---

(٢٣) مقالات الإسلاميين ص ١٩٠.

(٢٤) نفس المصدر ص ١٩١.

[ص ٤٢٨]

معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه. أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حدوثها، إنما في صدورها عن أماكنها، أي أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة، وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل هي مبدأ تغير. يقول الشهرستاني: «إنه يثبت الحركة في وضع كما يثبت الفلاسفة الحركة في الكيف والكم والوضع والأين». أي في بعض المقولات الأرسطية، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو، فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية.وقد تنبَّه الشهرستاني إلى هذا فقال: «إن له في الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين والفلاسفة»[٢٥] ويضيف ابن الروندي إلى هذا إنه محال «عند النظام في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً». وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية، ولا إلى نهاية، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخلقها إلا وقت حدوثها[٢٦].

(١٠)

[ص ٤٤٤]

العالم إذن تحكمه تلك المعاني، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعي، فكل ما فيه أعراض، إنما تتسق في شجرة المعاني «الكبرى البسيطة، وهذه الأعراض متناهية، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني ـ تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو أن صفات الله معاني». فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية، وهذه

---

(٢٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ٦٤

(٢٦) الخياط: الانتصار ص ٣٢ ـ ٣٥.

المعاني بسيطة، وذلك لأن صفات الله بسيطة، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد، وهذه المعاني لا إلى غاية، وصفات الله لا إلى غاية. وهذه المعاني.. اعتبارات ذهنية.. لأن الصفة هي اعتبار ذهني، تعود إلى الذات. وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه. ولم يتنبه الخياط لهذا، وظن أن معمراً أراد «تثبيت الحركة

[ص ٤٤٥]

إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه». ومما لا شك أن معمراً أراد أن يثبت الحركة، وأنها حادثة،وتنتهي، ولكن المعنى باق، وهو الذي يحركها. ولكن الخياط أدرك أن معمراً قرر هذا «لعنايته بالتوحيد ونصرته له»[٢٧]

ولم يفهم ابن الراوندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمراً «كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال. ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحدٍ أو مائة ألف فعل؛ ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل صفة ما لا يتناهى من الأفعال»[٢٨] لم يدرك ابن الروندي فكرة معمر في المعاني اللامتناهية، وهي صفات الله الاعتبارية، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية، فإن علة الأعراض، هي الصفة الإلهية أو بمعنى أدق الذات[٢٩]

كما أن ابن الروندي أيضاً ذكر أن معمراً يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله، وكذلك فيما يصيب النبات، وهذا خطأ. «إن معمراً كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمه وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله، فأما

---

(٢٧) الخياط: الانتصار، ص ٥٥.

(٢٨) نفس المصدر ص ٥٤.

(٢٩) نفس المصدر ص ٥٦.

من أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم، فإن الله من ذلك بريء وهو من فاعله من ظلمة الناس. كما أن معمراً يذهب إلى أن الله «خلق الموت والحياة».

(١١)

[ص ٤٥٢]

أما العلم ـ وهنا نجد معمراً يطبق نظريته في المعاني فيقول «إن الباري عالم بعلم، وأن علمه كان علماً له معنى، وكان المعنى لا إلى غاية؛ وكذلك قوله في سائر صفات الذات، فقال في الله عز وجل بالمعاني، وإنه عالم لمعان لا نهاية لها قادر حي سميع بصير لمعان لا غاية لها». وهذا يوضح لنا تماماً ما سبق أن قلناه عن المعاني عند معمر أنها صفات الذات، أو هي اعتبارات ذهنية؛ وأن علم الله له معنى، ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم، والذات لا نهائية، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعلم لا نهائية. ولكن كيف يتحقق العلم؟.

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمراً كان يقول «إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه، لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحداً ومحال أن يعلم غيره، كما يقال محال على أن يقدر على الموجودات من حيث هو موجود».

[ص ٤٥٣]

وينقل ابن الروندي عن معمر أنه كان يقول «إن من زعم الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم». وهنا تتضح لنا فكرة معمر؛ إنه ينكر علم الله لنفسه، لأن هذا يقتضي وجود العالم والمعلوم، أي وجود تثنية في الذات الإلهية، ومن هذه الوجهة من النظر، أنكر علم الله لنفسه، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى «الفلاسفة؛ والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علماً انفعالياً، أي لا ينفعل تبعاً للمعلوم؛ بل علمه علم «فعلي» فهو من حيث هو عالم، وعلمه هو الذي أوجب الفعل، وإنما يتعلق بالوجود حال حدوثه لا محالة، أي لا يجوز تعلق العلم بالمعدوم على استمرار عدمه، إنما يتعلق علم الله بالموجود. ويرى

الفلاسفة، أنَّ الله علم وعقل، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شيء واحد». أثر هذا، فيما يرى الشهرستاني، في معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره، ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر بأنه «لا يقال يعلم نفسه، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره تحصل(٣٠)» والعلم هو الذات والذات هي العلم، لا انقسام فيها ولا تعدد، وهي فوق العلم فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات.

ومن العجب أن المصدر المعتزلي الوحيد الذي بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر؛ فيقول الخياط رداً على ابن الروندي «وكيف تكون حكايته عن معمر صحيحة، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره. فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه، لأن نفسه ليست غيره»(٣١) وندهش

[ص ٤٥٤]

أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً، ثم يقومون بإلزامات خاطئة عليه ويأتي مؤرخ المعتزلة، فيورد المذهب خاطئاً، ولا يستنتج منه شيئاً.

وينكر معمر القدرة. ويذكر الأشعري أن المسلمين جميعاً إلا معمراً أجمعوا على أن الله قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض.

وفي موضع يذكر أن معمراً يقول بالتعجيز لله، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر، أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً؛ وأن هذا كله «فعل الجواهر بطبائعها». ويعلل معمر هذا بأن «من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ومن قدر على السكون، قدر أن يسكن كما أن من قدر على

---

(٣٠) الشهرستاني: الملل، جـ ١ ص ٩٢.

(٣١) الخياط: الانتصار، ص ٥٣.

الإرادة قدر أن يريد وأن الباري قد يريد ويكره، وذلك قائم به لا في مكان وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة»[٣٢]

هنا يتبين لنا العلة في أن معمراً ينكر قدرة الله على الأعراض. إنه يريد تنزيه الله عن المكان، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون، والله منزه عن الحركة والسكون، فإذا قدر الله على العرض ـ عرض الحركة ـ لحقه عرض الحركة إن من يحرك، يتحرك، ومن يسكن، يسكن، والله منزه عن هذا.

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله، أنكر إطلاق القدرة عليه. إن قدرة الله فقط إنما تجوز في منح الوجود للمعدوم، منح الوجود للمادة شبه الأولى التي منها تنبع الموجودات، أما الموجود من حيث هو حادث في الوجود فلا تتعلق به قدرة الله، وإلا تعلقت بحادث.

وقد هاجم ابن الروندي معمراً هجوماً عنيفاً في قوله بفعل الجواهر لطبائعها؛

[ص ٤٥٥]

يقول «وكأن معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهن وكل ذي لون وطعمومهن وأراييحهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله، وأنه لا يقع من حيّ قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر»، ولكن الخياط يرد عليه بنص رائع يقول فيه «أن معمراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً، على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً. وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكن ذي لون، بأن فعل تكوينها»[٣٣] بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الروندي يوافق معمراً في أفعال الطبائع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون وتأليف

---

(٣٢) الأشعري: مقالات، جـ ٢ ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

(٣٣) الخياط: الانتصار، ص ٥٣، ٥٤.

واختراق ومماسة ومباينة فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر الميمز ولا يقع إلا من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي، فكيف يعيب معمراً بقول هو يقول به.

ويشرح الشهرستاني المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام ـ إما طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة والقمر الذي يحدث التلوين؛ وإما اختياراً كالحيوان، يحدث الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق[٣٤].

(٣٤) الشهرستاني: الملل، جـ١ ص ٨٩.

(٩٥ / ٢٠) ب

النشّار، الدكتور علي سامي:
ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،
الجزء الثاني، (طبعة ثانية)،
الإسكندرية ١٩٦٤

(١)

[ص ٢٤١]

ينقل إلينا(*) الأشعري والبغدادي عن ابن الروندي القول الآتي: «وحكى ابن الروندي في بعض كتبه عن هشام أنه قال: بين الله وبين الأجسام المحسوسة تشابه مع بعض الوجوه، ولولا ذلك ما دلت عليه، ولكنه لا يشبهها ولا تشبهه(١)». هل أراد هشام بن الحكم بهذا أن يقول: أن الأجسام المحسوسة هي برهان على وجود جسم كلي عام لا محسوس، أو أن هناك منهجاً صاعداً لديه، يذهب من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن الصور الجزئية

(*) ننقل مناقشات الدكتور النشار بلا تعليق، كما فعلنا مع نصوص الجزء الأول.
(١) الأشعري: مقالات، جـ ١ ص ٣٢، ٣٣. والبغدادي: الفرق، ص ٤١.

للمثال؟ هل هنا من الأفلاطونية؟ ثم أن الشبيه، يدرك الشبيه فالجسم يدرك جسماً، وإن خالفه في الحقيقة، هذا تفسير.

(٢)

[ص ٢٤٦]

ولكن فيما كل هذه الإلزامات؟ إن هشام بن الحكم يقول جسم لا كالأجسام، وليس هنا اشتباه ولا مشتبه، ويقر ابن حزم بهذا فيقول: «إنه ليس مشتبهاً ولكنه ألحد في أسماء الله، إذ سماه بما لم يُسمي (ا) به نفسه، وأما من قال: إنه كالأجسام، فهو ملحد»[٢]

أما الخياط فيقول: «إن هشام بن الحكم يذهب إلى أن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحدث بحكمه أن منها ما هو قديم»؛ وهو ينسب قول هشام إلى الديصانية[٣]. ونستنتج من هذا أن الجسم عند هشام بمعنى الموجود، فكل موجود جسم. أما عن الله فيورد الخياط عن ابن الروندي قول هشام «وهو أن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها، غير متناهي القدرة ولا محدود العلم لا يلحقه نقص ولا يدخله تغيير، ولا تستحيل منه الأفعال، لا يزال قادراً عليها، وهذا هو تفكير هشام بن الحكم. الوجود كله جسم، والله موجود، فهو جسم، ولكنه لا كالأجسام. ولكن المشكلة تبدو فيما يقول الخياط من أنه «كيف يجوز للرافضة القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد وأنه ذو صوت وقد وهيئة»[٤]، وليس بين أيدينا من النصوص ما يوضح موقف هشام من اعتراض الخياط هذا.

---

(٢) ابن حزم: الفصل، جـ ٢ ص ١٢٠ ـ ١٢١

(٣) الخياط: الانتصار، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٤) نفس المصدر، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣)

[ص ٢٥٠]

ويرى الخياط أن السكاك تلميذ هشام بن الحكم استمر في اعتناق رأي أستاذه، وأنه ناقش جعفر بن حرب وأن جعفراً ألزمه قياس القدرة والحياة على العلم. وحينئذ يكون الله غير قادر وغير حي، ثم خلق لنفسه القدرة والحياة. وليس لدينا مع الأسف كتب هشام بن الحكم أو السكاك حتى نحكم على رأيهما في مسألة القدرة والحياة ولكن مما لا شك فيه أن هشام بن الحكم لم يرض قط أن يؤمن بقدم العلم، بل قال بحدوثه حتى يتجنب خطأ المعتزلة الأكبر في إحاطة الله بالمعلومات. إن المعتزلة حين نادوا بأن الله عين الصفة والصفة هي عين الله، وبالتالي إن العلم هو الذات بقولهم الذات هو العلم، وقعوا في خطأ عبر عنه ابن الروندي بقوله «إن الله متناهي القدرة والعلم» ذلك أن المعلومات متناهية، محدودة، محصاة محاط بها، فهل أحاط بها بعلم محدود، فاتهام هشام بن الحكم للمعتزلة صحيح، وإذا أحاط بها بعلم غير محدود، فكيف يتفق هذا مع قول المعتزلة وأبى الهذيل أنها محدودة ومحصاة ومحاط بها. وإن قال إن معلومات الله ومقدراته غير محدودة وغير محصاة، شاركت الذات في صفاته، لا تعطيني نصوص هشام هذا الحل صراحة، ولكنه هو التفسير الوحيد لآرائه في هذه المسألة من دقيق الكلام وجليله.

(٤)

[ص ٢٥٢]

ثم يقدم لنا الخياط عن ابن الروندي النصوص الآتية والتي أرجح أنها لهشام بن الحكم «إنه إن كان لم يزل عالماً بدقائق الأمور لنفسه، فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم بذلك، وما علمه الآن فهو لم يزل عالماً به. ـ ثم يقول، أيضاً ـ فإن زعموا أن الله يعلم لنفسه أن الجسم متحرك إذا تحرك،

ويعلم لنفسه أن الجسم ساكن إذا سكن من غير أن يحدث له علم، فلما أنكروا أن يكون الجسم متحركاً إذا خلي مكانه وفرّغه، ساكناً إذا صار فيه وتثبت من غير أن يحدث له حركة وسكون»، ويقول ابن الروندي «فهذا بعض ما يحتجُّ به هشام في القياس».

ومن الواضح أنه يريد في النص الأول أن يلزم المعتزلة بأن إنكار حدوث العلم سيؤدي إلى القول بقدمه، وكما أن المعتزلة تنكر أشد الإنكار حدوث العلم، فإنها تنكر قدمه. يقول الخياط «إنه لما فسد أن يكون القديم جل ثناؤه عالماً بعلم محدث لما بيننا، وفد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قدم الاثنين، صح

[ص ٢٥٣]

وثبت أنه لم يزل عالماً بالأمور دقيقها وجليلها على ما هي عليه من حقائقها لنفسه لا بعلم». إذن كيف يرد المعتزلة الزام هشام بن الحكم؟ يرى الخياط أن الله كان ولا شيء معه وأنه «لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام، وأنه بعد خلقه لها ستتحرك وتسكن» وأنه «لم يزل يعلم» أنها متحركة إذا حلتها الحركة، ساكنة إذا حلها السكون. «فهو لنفسه» لم يزل يعلم، أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك، وأنه في حلول الحركة فيه متحرك. فعلمه لنفسه إذن غير حادث وغير متغير ولكن المتغير هو حركة الأجسام. «وإنما اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم، فلما كانت أحوال الجسم مختلفة، اختلفت العبارة عنها، ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها، فاختلفت العبارة عن العلم بها، لاختلاف ما اتصلت به العبارة عنها»، أما العلم فلا يختلف ولا يتغاير. «فالله جل ذكره لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحله ـ وقول القائل يكون الجسم وهو كائن وقد كان ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك ـ إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذكر العلم مع اختلاف الجسم، اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر معه، فأما العلم به في الحقيقة فمتقدم غير حادث.

أما النص الثاني ـ فيكاد يجيب عليه الخياط بما رد على النص الأول[٥] أما الحجج النقلية، فينقل ابن الروندي نصوص هشام نفسها، يقول «وقد احتج من القرآن بقوله عز وجل ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ وبقوله ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن؛ فكذلك العلم بضعفهم. لأن الكلام الثاني معطوف على الأول»؛ هذه دلائل من

[ص ٢٥٤]

القرآن. ثم يقدم لنا شاهداً من الإجماع بقول المسلمين «الدنيا دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها» ويقول هشام «وليس يصح الامتحان، لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها».

ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه «جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه، فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم» وما معنى الاحتجاج عليهم، وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له، ومن يرجو إجابته؟ ثم يقول هشام ـ مستنداً مرة أخرى إلى آية قرآنية يدعم بها حدوث العلم ـ وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر؟»

وقد أثار هشام بن الحكم بآرائه هذه المعتزلة فمضوا يناقشونها أشد النقاش، وقد حفظ لنا الخياط جملة هذه الآراء الهشامية وردود المعتزلة عليها[٦]

---

(٥) الخياط: الانتصار، ص ١١١ ـ ١١٥.

(٦) نفس المصدر، ص ١١٥ ـ ١٢٣.

(٢١/٩٦)

عزمي، عمر:
ـ نشرة «كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، جمع ابن ماتويه»، القاهرة ١٩٦٥[1].

(١)

[من تعليقات الناشر على أسماء الفرق والملل الواردة في أصل الكتاب] [ص ٤٣٩]... المجسمة، هم الذين قالوا: إن الله ـ تعالى ـ جسم ممدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدرٌ من الأقدار بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه وهو يتحرك ويسكن ويقعد ويقوم.

وحكي عن ابن الروندي أنّه قال: هو جسم لا كالأجسام[2]، ومعنى ذلك أنه شيء موجود.

---

(١) AL-Muhit Bi L-taklif by al-Qadi Abdl'Gabbar, Edited by Omar Azmy, Cairo 1965.

(٢) أصل هذه المقولة أنها منسوبة إلى هشام بن الحكم، كذا المشهور، ولم نعثر فيها بين أيدينا على ما يؤيد نسبتها إلى ابن الريوندي. قال كتابنا: Ibn ar-Rîwandî, pp.143, 144, 279.

أما النص الثاني ـ فيكاد يجيب عليه الخياط بما رد على النص الأول[٥] أما الحجج النقلية، فينقل ابن الروندي نصوص هشام نفسها، يقول «وقد احتج من القرآن بقوله عز وجل ﴿لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ وبقوله ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن؛ فكذلك العلم بضعفهم. لأن الكلام الثاني معطوف على الأول»؛ هذه دلائل من

[ص ٢٥٤]

القرآن. ثم يقدم لنا شاهداً من الإجماع بقول المسلمين «الدنيا دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها» ويقول هشام «وليس يصح الامتحان، لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها».

ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه «جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه فلما فسد تعرفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه، فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم» وما معنى الاحتجاج عليهم، وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له، ومن يرجو إجابته؟ ثم يقول هشام ـ مستنداً مرة أخرى إلى آية قرآنية يدعم بها حدوث العلم ـ وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر؟»

وقد أثار هشام بن الحكم بآرائه هذه المعتزلة فمضوا يناقشونها أشد النقاش، وقد حفظ لنا الخياط جملة هذه الآراء الهشامية وردود المعتزلة عليها[٦]

(٥) الخياط: الانتصار، ص ١١١ ـ ١١٥.

(٦) نفس المصدر، ص ١١٥ ـ ١٢٣.

(٢١/٩٦)

عزمي، عمر:
ـــ نشرة «كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، جمع ابن ماتويه»، القاهرة ١٩٦٥[١]

(١)

[من تعليقات الناشر على أسماء الفرق والملل الواردة في أصل الكتاب] [ص ٤٣٩]... المجسمة، هم الذين قالوا: إن الله ـ تعالى ـ جسم ممدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، لهُ قدرٌ من الأقدار بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه وهو يتحرك ويسكن ويقعد ويقوم.

وحكي عن ابن الروندي أنّه قال: هو جسم لا كالأجسام[٢]، ومعنى ذلك أنه شيء موجود.

---

(١) AL-Muhit Bi L-taklif by al-Qadi Abdl'Gabbar, Edited by Omar Azmy, Cairo 1965.

(٢) أصل هذه المقولة أنها منسوبة إلى هشام بن الحكم، كذا المشهور، ولم نعثر فيها بين أيدينا على ما يؤيد نسبتها إلى ابن الريوندي. قال كتابنا: Ibn ar-Rîwandî, pp.143, 144, 279.

(٢)

[من تعليقات الناشر على تراجم أسماء الرجال الواردة في أصل الكتاب]
... [ص ٤٣٤] ...

أبو الحسين الخياط[٣]، وهو أبو الحسين عبد الرحيم الخياط، أستاذ أبي القاسم البلخي[٤]، من الطبقة الثامنة، وله كتب كثيرة في النقد[٥] على ابن الروندي.

---

(٣) انظر كتابنا السابق. Op. cit, p. 48, note 79.
(٤) Ibid,p. 51, note 99.
(٥) كذاا والصحيح: النقض.

(٢٢/٩٧)

العثمان، الدكتور عبد الكريم:
ـ مقدمة (شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار)،
القاهرة ١٩٦٥.

[ص ٣٣]

ونحن نقدم هذا الكتاب[(١)] للقراء وكلنا ثقة في أنه سيخدم الفكر والثقافة الإسلامية والعربية المعاصرة خدمة جليلة... إذ يكون بين أيدي القراء ولأول مرة بعد قرون طويلة كتاب مطبوع يعرض فكر الاعتزال بصورة متكاملة بقلم عالم فاضل من كبار رجالهم، فقد عرفنا المعتزلة حتى الآن عن طريق خصومهم في الرأي والأشاعرة بوجه خاص. ونحن لا نزعم أن خصومهم كانوا متجنين عليهم حين نقلوا آراءهم فقد كان منهم المنصفون، وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري، في مقالات الإسلاميين، ولكننا نظن أن

---

(١) لقد رجعت إلى كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، في كتابي تاريخ ابن الريوندي الملحد، النص ١/١٣/٥، ص ٩٣ ـ ٩٤. وقد أهملت وقتها ذكر رأي محقق الكتاب المذكور الدكتور العثمان بخصوص الاعتزال كنظرية ومنطلقاتها من كتاب الانتصار للخياط. لكني أذكره هنا لخطورته مع أنه لا يستند إلى علم متين بظروف ظهور كتاب الانتصار.

الإخلاص للحقيقة، وإعطاء صورة دقيقة عن أي مذهب يجب أن يتلمس أولاً عند أصحاب هذا المذهب نفسه، ولا نظن أن كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط الذي نشره الأستاذ نيبرج (سنة ١٣٤٤ ـ ١٩٢٥م) يستطيع أن يسد هذا الغرض لأنه لا يقدم الاعتزال كنظرية متكاملة بقدر ما يعرض من الردود على المسائل التي أثارها ابن الراوندي المعتزلي الذي ارتد إلى الملحدة والرافضة، والذي ألف ضدهم كتاباً سماه «فضيحة المعتزلة»[٢] معارضاً كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»[٣]

---

(٢) يراجع كتابنا Ibn ar-Rîwandî's kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. Iv, passim. المخصص أولاً وبالذات لهذا الكتاب

(٣) انظر Ibidem, ch. I، فهناك تفصيلات حول القيمة التاريخية لكتاب الجاحظ هذا.

(٢٣/٩٨)

نيكسون، رينولد الن:
ـ تاريخ الأدب العبّاسي،
ترجمة الدكتور صفاء خلوصي،
بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧[١]

(١)

[ص ١٦٦]
ولقد ألقي مؤخراً ضوء جديد على طبيعة حركة المعتزلة بنشر «كتاب الانتصار» للمعتزلي الخياط[٢]، وهو كتاب جدلي من القرن الثالث للهجرة ـ التاسع للميلاد، موجّه ضد المفكر الشيعي الحرّ ابن الراوندي...

(٢)

[ص ١٧٦]
يكرس أبو العلاء المعري الذي كان هو نفسه ناقداً جريئاً ومتهكماً

---

(١) قارن الأصل الإنكليزي Nicholson R.A., A Literary History of the Arabs, Cambridge 1930، فالترجمة العربية هي للنصف الثاني من الكتاب. انظر الأصل pp. 474, 375.
(٢) طبعة ايج. ايس. نيبرك، القاهرة ١٩٢٦ [كذا! الصحيح ١٩٢٥].

إزاء المبادئ الإسلامية، قسماً ممتعاً من «رسالة الغفران» للزنادقة[٣]، فيذكر أشياء عديدة قاسية عنهم، والمقصود منها بلا شك ذر الرماد في عيون الجماعة الشاكّة فيه.... (فيذكر من بين هؤلاء الزنادقة) ابن الروندي الذي صُمّم كتابه الموسوم بـ«الدامغ» لإنكار أسلوب القرآن المعجز....

(٣)

[ص ٣٢٧]

«قال ابن قاضي شهبة: زنادقة الدنيا أربعة[٤]: بشار بن برد وابن الراوندي وأبو حيان التوحيدي وأبو العلاء المعري» [العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ١/٢٦٥، (في أحداث سنة سبع وستين ومائة)].

---

(٣) راجع ما قلناه في التعليق على نص رسالة الغفران، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٠٨ وما يليها.

(٤) كذا! إن تحقيقنا للنصوص دائماً يسوقنا إلى أن زنادقة الإسلام ثلاثة، راجع كتابنا Ibn ar-Rîwandî, p. 58, note 123.
إن التجاوز في إضافة بشار هنا عند القدماء يشبه تجاوز المحدثين في إضافة آخرين، كما لاحظنا في المجلد الأول، ص ١٨١.

(٢٤ / ٩٩)

العثمان، عبد الكريم (الدكتور):

ـ قاضي القضاة عبد الجبّار،

بيروت ١٩٦٧.

(١)

[ص ١٧٨]

نظرية الرازي الطبيب، والمتوفى سنة ٣٢٠هـ [في إنكار النبوة][1] ويمثل هذا [ص ١٧٩] الرأي قال ابن الراوندي[2] ولا شكّ أنّ الرازي وابن الراوندي[3] ينضحان من مصدر واحد هو التعاليم البرهمية والآراء

---

(١) يراجع الدكتور عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥، ص ١٩٨ ـ ٢٢٧، فتأثر الدكتور العثمان واضح بما قاله بدوي، ولو أنه لم يشر لذلك.

(٢) إن هذه التبعية غير صحيحة، فالرازي، الذي ظهر بعد ابن الريوندي، قد تابعه في هذا الزعم وطور رأيه، لا أن يقال إن الرأي المذكور ينسب أولاً للرازي. ولغرض إدراك الدقة في التعبير المطلوب، قارن بين نص الدكتور العثمان الركيك هنا بما سبق أن اقتبسناه عن الدكتور بدوي في كتابه «الإنسانية والوجودية في الفكر العربي»، ص ٥٣ [الشذرة (١)].

(٣) يشير الدكتور العثمان إلى مصادره هنا: [صاعد، طبقات الأمم، ص ٢٣، ابن القفطي، ص ٢٧١، وابن أبي أصيبعة، ص ٣٢٠، ورسائل الرازي، ص ١٨٢ ففيه إشارة إلى ⇐

المانوية. وقد أشار صاعد صراحة إلى تأثير البرهمية على فكر الرازي.

(٢)

[ص ١٨٧]

ثمّ عني القاضي[٤] عناية خاصة بما يسمّى بالإخبار عن الغيوب، وذلك للردّ على ما وجهه منكرو النبوّة، وعلى رأسهم ابن الراوندي، من هجوم على معجزة القرآن بحجّة أنّه ليس معجزة من حيث بلاغته وفصاحة ألفاظه، إذ لم يروا مستحيلاً أن يوجد بين فصحاء العرب من يستطيع القول بمثله، وأضافوا: إذا كان القرآن معجزة للعرب لأنّه غاية في الفصاحة، فما وجه إعجازه لغير العرب، كالفرس وعموم الأعاجم؟[٥]

(٣)

[ص ٢٤١]

ويتّهِمُ القاضي[٦] هشامَ بن الحكم، وابنَ الراوندي وعيسى

=كتاب الذرة (؟!) الذي يفكر فيه ابن الراوندي النبوة]. وإشارة العثمان إلى كتاب «الذرة» غلط مبين، فالمذكور في رسائل فلسفية لابن بكر محمد بن زكريا الرازي (نشرة الأستاذ باول كراوس، القاهرة ١٩٣٩، ١/١٨٢) هو كتاب الزمردة، قارن نص كراوس المذكور في موضعه من كتابنا هذا المجلد أول ص ١٠٦.

(٤) أي: القاضي عبد الجبار، المعتزلي.

(٥) يشير العثمان إلى رأي القاضي في النبوة في كتاب المغني ١٥/٤ظ ٩٣/١٧.

(٦) القاضي عبد الجبار، المعتزلي، يبدو هكذا دائماً يتهم هؤلاء بالمروق عن جادة العقيدة بالانحراف إلى الثنوية والإلحاد. قارن مثلاً كتاب المغني ١/٢٠ ص ٣٧ س ١٥ ـ ١٩. ويبدو أن الدكتور العثمان لا يعرف الصلة الحقيقية بين هؤلاء الأربعة، وعلى الأخص بين الثلاثة الآخرين وابن الريوندي بالذات. وللتفصيلات أحيل القارئ إلى كتابي Ibn ar-Rîwabdî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. I, pp. 13, 14, 15, 16, 17 فهناك نلاحظ بسهولة أنهم من المنشقين عن المعتزلة ex-Mu'tazilites.

الورّاق[٧] وأبا حفص الحدّاد ــ وكلّهم ثنوية أو ملاحدة ــ بأنهم هم الذين تولوا كبر هذه الدعوى (!)؛ وبينما يدّعي الشهرستاني[٨] أنّ النظّام المعتزلي هــو أول القــائلين بالنصّ الجلي على علي، يرى القاضي[٩] أنّ ابن الراوندي بالذات هو أول الداعين إلى هذا القول[١٠]، ثمّ جاراه من بعده أعداء الإسلام باطناً المتسترون بلباسه ظاهراً[١١]

(٧) كذا (؟!)، ولعله غلط العثمان، وصحيحه أبو عيسى الوراق؛ راجع القاضي عبد الجبار، المغني، ٢٠/١ ص ٣٧، وقارنه بنص في كتاب الشافي في الإمامة للشريف المرتضى، (ط. حجر، [قزوين؟] ١٣٠١/١٨٨٤، ص ١٢)، يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٩٨ س ١٠ ـ ١١.

(٨) يشير المؤلف إلى [الملل والنحل، ٥٧/١].

(٩) يشير العثمان إلى [الملل والنحل، ٥٧/١].

(١٠) لم يفطن العثمان إلى أن أبا القاسم البلخي الكعبي قد ألمح إلى هذا المعنى في كتابه «محاسن خراسان»، راجع كتابنا ابن الريوندي الملحد، ص ٧٩ ـ س ٤ ـ ٥ (والتتمة من قراءتنا لفراغ نص الفهرست» الذي نشره الأستاذ Th. Houtsma).

(١١) كذا (!)، والذي قرأناه في معالم الرازي، أن الذين تابعوا ابن الريوندي في هذا الشأن هم «الروافض الشيعة»، انظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٨٠.

(٢٥/١٠٠)

مطلوب، الدكتور أحمد:

ـ القزويني وشروح التلخيص،

بغداد ١٩٦٧.

[ص ٥٩٢]

وجاء أخيراً محمد بن محمد عرفه الدسوقي (١٢٣٠هـ) ووضع حاشية على مختصر السعد على تلخيص المفتاح[1] وكان الانتهاء منها يوم الجمعة لثمانية وعشرين من شهر شوال سنة ١٢١٠هـ....

[ص ٥٩٣]

ولا تقف أهمية الحاشية عند البحوث البلاغية واللغوية، وإنّما تتعداها إلى غيرها، ففيها تعريف بالكتب... وفيها مباحث تاريخية... وفيها تراجم للشعراء.... ونجد هذا الاتجاه في كلامه عن أسر المتنبي،

---

(١) يشير الدكتور مطلوب إلى أنه رجع إلى «حاشية الدسوقي على شرح السعد [طبع على حاشية كتاب شروح التلخيص، نشرة عيسى البابي الحلبي]، القاهرة ١٩٣٧، الجزء الأول، ص ٤٥٢. وأعترف بأني، مع ما بذلته من جهد للإطلاع على هذا الكتاب، قد فشلت فلم أستطع على طبيعة الترجمة التي خصصها الدسوقي لابن الريوندي في حاشيته.

وترجمــة الفــرزدق، والعبــاس بــن الأحنــف، والجــاحظ، والــصلتان العبــدي، والراوندي[٢]...

(٢) كذا! والصحيح: أين...

(٢٦/١٠١)

خشيم، علي فهمي:

ـ الجبّائيان، أبو علي وأبو هاشم،

طرابلس (ليبيا) ١٩٦٨.

(١)

[ص ٣٩: في الحديث عن الاتجاه الإلحادي في تاريخ الإسلام][١]

قال ابن عقيل، أثناء حديثه عن ابن الراوندي، ومؤلفاته في [ص ٤٠] الطعن على القرآن والإسلام: «وعجبي كيف عاش، وقد صنف الدامغ، يزعم أنه قد دمغ به القرآن؛ والزمرّد، يزري به على النبوّات، ثم لا يقتل! وكم قد قتل لصّ في غير نصاب ولا هتك حرز، وإنما سلم مدة وعاش؛ لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق؛ بل في القلوب شكوك وشبهات»[٢]

(١) الهوامش التالية من عملنا، وحيثما علقنا ملاحظات المؤلف هنا حصرناها بين معقوفتين [ ].

(٢) يشير المؤلف إلى المنتظم لابن الجوزي، ٦/١٠٠، والنص ذكرناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ١٥٥ س ٥ وما يليه، مقارناً بنشرة الأستاذ Ritter في مجلة Der Islam XIX, p. 4.

ولعلّ ابن الراوندي هذا هو أكبر ممثل للتيار الإلحادي في هذا العصر[٣]؛ وهو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، المتوفى سنة ١٩٨هـ [كذا!] وفي تاريخ وفاته خلاف كبير[٤].

كان ابن الراوندي معتزلياً طرده أصحابه بعد ما ظهر من بدعه وزندقته. وقيل أنّه كان يطلب منهم رئاسة، فلمّا لم ينلها انقلب عليهم وصار يخبط هنا وهناك؛ فألّف لأغلب الطوائف المناهضة للمعتزلة، كالرافضة مثلاً؛ بل واليهود، لقاء أجر كان يناله[٥].

وأشهر كتب ابن الراوندي هو «فضيحة المعتزلة»[٦] الذي ألّفه ردّاً

---

(٣) من المدهش أن يتكلم مؤلف رسالة جامعية (= ماجستير) بمثل هذه الطريقة، فهو هنا لا يختلف عن الأستاذ Nyberg، الذي كان رائداً في هذا المجال، وذلك بمتابعة آراء المعتزلة في ابن الريوندي، دون تحكيم وتعقل وموازنة. وخشيم هنا يقول: «ذكر العتزلة [= المعتزلة] في كتبهم ـ وأن كان ذلك بعد هذا العصر ـ أدلة ابن الراوندي على آرائه الإلحادية، وقد ردوا عليها. راجع كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق أبي ريدة، ص ٢٨٥ ـ ٢٩٤» (!).

(٤) عجباً لإثباته سنة ١٩٨هـ وهو ما لم يشر إليه المرحوم الأستاذ Paul Kraus، كما يظهر من تعليق المؤلف على هذا الموضع، حيث أشار إلى مقالة Kraus في كتاب من تاريخ الإلحاد، ص ٧٥ ـ ١٨٨، الذي اقتبسناه كملحق لكتابنا هذا، وهناك ص ١٨٠ عند بدوي Rivista degli Srudi Orientali, XIV, p. 373 تبعاً لابن الجوزي والعباسي أن ابن الريوندي توفي سنة ٢٩٨هـ وهو ما رجحه المرحوم الأستاذ Nyberg، ورفضه الأستاذ Kraus، ويرجح سنة ٢٥٠هـ وهذا الاضطراب عم كتب المحدثين أيضاً، قارن أيضاً، الخاقاني، شعراء بغداد، ٧١/٢، والزركلي، الأعلام ٢٥٢/١، وعباس إقبال، خاندان نوبختي، ص ٨٧، وبروكلمان في كتاب Geschichte arabischen Litteratur, Suppl, vol. I, p.240، وكحالة، معجم المؤلفين، ٢٠٠/٢، إلخ..! ويستحسن مراجعة كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٩.

(٥) هذا الإجمال كلام وجدناه في الأصل عند المتأخرين من مؤرخي سيرته وأفكاره، لاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي، نص المنتظم لابن الجوزي ص ١٥٢، وقارنه بمجموعة نصوص القرن الثامن الهجري، الصفحات ١٩٣ ـ ٢١١! والظاهر أن خشيم لم يعرف بدفاع أبي القاسم البلخي الكعبي، والشريف المرتضى، وابن خلكان، قارن أيضاً الصفحات ٨٤، ٨٧، ١٩١.

(٦) يشير المؤلف هنا إلى أن الخياط قد رد على هذا الكتاب في كتابه الانتصار. ولمعرفة طبيعة هذا الرد تراجع أطروحتي
Ibn ar-Rîwandî's k.Fadihat al-Mu'tazilah, ch. ii.. p. 31 ff. and ch. iii. p. 63 ff.

على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»[٧]. كما يذكر من كتبه: الدامغ، والتاج، والزمرد، والفريد[٨]، والإمامة، وقضيب الذهب،وعبث الحكمة[٩]، وغيرها مما نقضه شيوخ المعتزلة، وفي مقدمتهم أبو علي وأبو هاشم[١٠].

[ص ٤١]

كان لابن الراوندي نزعة الحادية واضحة في آرائه التي وصلنا القليل منها[١١]. وكان لا يعتبر القرآن معجزة، لا في نظمه ولا في أخباره، ويقول عنه أنّه من الممكن أن يؤتى بمثله[١٢] وقد حاول هذا فعلاً فيما

---

(٧) للتفصيلات بشأن كتاب الجاحظ، قارن Ibidem, ch. i. pp. 23-27.

(٨) هامش المؤلف [أو الفرند ـ انظر مقدمة د. نيبرج لكتاب الانتصار، ص ٣٥]، ورأى المرحوم الأستاذ Nyberg إنما يستند إلى قراءة الأستاذ Houtsma عندما نشر قطعة الفهرس، انظر WZKM, 1889, vol. iv, p. 223 قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٨٨، وللمقارنة راجع الصفحات ١١٢، ١١٨، ٢١٥، ٢١٧، ٢٣٠.

(٩) يرجع المؤلف في هذه التسمية إلى المنتظم ٩٩/٦، ثم يقول [ويكتب «نعت الحكمة»، أحياناً وهو خطأ]! والصحيح ما خطاه خشيم، والخطأ ما رجحه أعلاه، وهو يتابع المتأخرين، ناسياً القراءات المزدوجة عند المتقدمين، ونحن نذهب إلى ما يراه الأساتذة هوتسما وماسينيون وكراوس، قارن:

a. Houtsma, WZKM, iv, p. 236.
b. Massignon, La passion, p. 617.
c. Kraus, R.S.O. xiv, p. 361.

من أن القراءة الصحيحة هي «نعت الحكمة»، وليس بصحيح، بعد هذا، ما نجده من قراءة «عبث الحكمة»، أو «بعث الحكمة»، أو «لغة الحكمة»، فهي بين التصحيف والتحريف. سأتناول كل ذلك بالتفصيل في الحديث عن ببليوغرافيا ابن الريوندي، في كتابنا القادم. كذلك انظر الآن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٨٦ تعليق ١١.

(١٠) الجبائيان، الأب والابن. راجع ردودهما على ابن الريوندي في نصوص كتابنا تاريخ ابن الريوندي، في مواضع متفرقة.

(١١) يشير المؤلف إلى مقالة الأستاذ Kraus [ص ٧٥ وما بعدها].

(١٢) الإشارة إلى المنتظم لابن الجوزي، ٩٩/٦ وما بعدها. قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٥٣ وما يليها، وبوجه خاص ص ١٥٦، ١٥٨.

يبدو[١٣] ويحكى أنّ له نقاشاً مع أبي علي [الجبّائي]، سيأتي ذكره إن شاء الله.

(٢)

[ص ٥٧]

ساء وضع المعتزلة السياسي... بعد.. الحركة الرجعية التي تزعمها المحدّثون. وتعاون أهل السنة ـ ويا للعجب ـ مع أشد الفرق عداوة لهم [و] تناقضاً معهم، أعني الرافضة من الشيعة[١٤]

---

(١٣) هذا افتراء من السيد خشيم على ابن الريوندي وعلى الأستاذ Nyberg، وأمامنا الآن ص ٢٧ من مقدمة كتاب الانتصار، فلا نجد غير الإشارة إلى أكثم بن صيفي. ولعلنا بهذا نستدل على تراكمات الافتراءات حول عقيدة ابن الريوندي عند المتأخرين ابتداء من ابن الجوزي، فكلهم نسبوا إليه ما لم يقله، كما فعل خشيم، فلم يحاسبه الممتحنون عند فحص رسالته لنيل الماجستير من جامعة عين شمس بمصر (!)، وإلا لأصلح غلطه في فهم النص على أقل تقدير.

(١٤) علق خشيم في الهامش على هذا الموضع [تظهر استعانة أهل السنة بردود الرافضة على المعتزلة واضحة في استغلال كتابهم لآراء الروافض. قارن ما أتى به عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق»، وما يقوله ابن الراوندي على لسان الرافضة في «الانتصار» للخياط] (!)، فأي سفه يمكن أن يصدر عن قليل البضاعة كهذا المؤلف الغشيم فيعتبر موقف ابن الريوندي النقدي من المعتزلة صادراً عن «ترفض»؟! ولو كان يعلم أن الشيعة، ابتداء من القرن الرابع الهجري، هم الذين تابعوا مقالات ابن الريوندي لما زعم ذلك، ولو كان يعرف أن أهل السنة، ابتداء من الأشعري والماتريدي اعتمدا على مقالات ابن الريوندي كناقد لفكر زملائه المعتزلة، وليس كرافضي، لما قال إنَّ عبد القاهر البغدادي استغل آراء الرافضة للتدليل على فساد آراء المعتزلة. لقد توصلنا، فيما سبق، إلى رأي جديد هو أن كتَّاب أهل السنة لم يستندوا على ابن الريوندي فقط، لقد كان هجومهم على المعتزلة من خلال كتاب فضيحة المعتزلة، كما كان هجومهم على الشيعة من خلال فضيلة المعتزلة كتاب الجاحظ المفقود. راجع للتفصيلات كتابنا:
Ibn ar-Rîwandî's K. Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. ii. p. 59.

(٣)

[ص ٧٥]

ولعلّ ما اتصف به الجبّائي من قوّة الحجة والفصاحة ووضوح البرهان، يظهر أكثر ما يظهر في كتاباته.

فقد حكي عن خراساني نزل أحد الخانات، وكان هناك من يعرفه، فسمع له في الليل من الصوت ما يجري مجرى التواجد. فصعد إليه، فعرف حاله. فقال: إنّي كنت أتأمّل نقض أبي علي على ابن الراوندي في «الإمامة»، فلم أقرأ كلام أبي علي عليه. وقلت في نفسي: يا نفسي تكلفي الجواب عن ذلك! فتعذّر عليّ. فلما نظرت إلى كلام أبي علي، وجدته كالبحر الزاخر، يورد عليه النقض والإفساد حالاً بعد حال؛ فلم أملك نفسي![١٥]

(٤)

[ص ٨٣]

كتاب «نقض الدامغ». والدامغ كتاب لابن الراوندي طعن فيه على القرآن، ونفى كونه معجزاً.

كتاب « نقض التاج » على ابن الراوندي كذلك.

كتاب « نقض الزمرّد » على ابن الراوندي كذلك.

كتاب « نقض قضيب الذهب » على ابن الراوندي كذلك.

(١٥) يشير المؤلف إلى أن مصدره في هذه الحكاية هو الحاكم الجشمي، أبو السعد، في كتابه «شرح عيون المسائل»، مخطوط بدار الكتب المصرية، بالقاهرة، تحت رقم ب/٢٧٦٢٥، جـ ١، ص ٦٧ و[ـ ورقة ٦٧ أ].

كتاب « نقض عبث الحكمة » على ابن الراوندي كذلك[١٦].

[ص ٨٤]

كتاب «نقض الإمامة» على ابن الراوندي كذلك[١٧] وهو من الكتب المهمة في موضوع الإمامة. وكان ابن الراوندي قد ألّف «الإمامة» للرافضة، مقابل ثلاثين ديناراً، ينصر فيه مذهبهم في الإمامة والنص على علي بن أبي طالب[١٨]

(٥)

[ص ٨٧]

ثمّ يورد عبد الجبار ردّ أبي علي الجبّائي على ابن الراوندي، ذكره ـ كما يقول ـ في جواب «الإمامة»، ودفع به ما ذهب إليه ابن الراوندي من أنّ «هذه الطائفة [= المعتزلة] لا مدخل[١٩] لها في الحديث، وبيّن (أبو علي) كثرة المحدّثين من أصحابنا وكثرة المصنفين منهم»[٢٠]

---

(١٦) مصادر هذه العنوانات هي إشارات ابن الجوزي في المنتظم، ٩٩/٦ (كما أشار المؤلف)، كذلك قارن الأستاذ H. Ritter في مجلة Der Islam، ولاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٥٤ س ٥ ـ ٧. وهناك نقرأ «نعت الحكمة» بدلاً من «عبث الحكمة» (!) فلاحظ.

(١٧) يشير المؤلف إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه المغني، كتاب [إعجاز القرآن]، تحقيق المرحوم أمين الخولي، جـ ١٦، [ص ١٥٢].

(١٨) أن تأكيد المؤلف للرواية القائلة بأن ابن الريوندي إنما ألف كتاب الإمامة للشيعة، تستند في أصلها إلى طعن الخياط فيه؛ انظر كتاب الانتصار، فاتحة الكتاب، ط. القاهرة ص ١ ـ ٣=ط. بيروت ص ١١ ـ ١٢ = Le Livre du Triomphe, pp. 1-3، بالرغم من أن أبي القاسم البلخي الكعبي اعتبره من كتب صلاحه؛ انظر ابن النديم، الفهرست، ط. مصر، ص ٥، وقارن الأستاذ Houtsmo في مجلة WZKM, iv, p. 224.، لاحظ كتابنا تاريخ ابن الريوندي ص ٢٠، ٨٩ وقارن الصفحات ١٥٢، ١٨٠، ٢١٧، ٢١٨.

(١٩) في الأصل: لا دخل، والتصويب عن فضل الاعتزال للقاضين نشرة فؤاد سيد ص ١٩٤ س ١٨.

(٢٠) يرجع المؤلف إلى فضل الاعتزال للقاضي، مخطوطة [فؤاد السيد، ص ١٣٩]، وهي تقابل ص ١٩٤ س ١٧ ـ ١٩ من المطبوع.

(٦)

[ص ١١٢]

فقد أظهر ابن الراوندي[٢١]، مثلاً، القول بقدم العالم على أساس القول بقدم العلم والقدرة والإرادة. فإنّه لو كانت الإرادة قديمة، لكان الفعل قديماً أيضاً. وهذا يستتبع قدم العالم ـ وهو ما لم يسلّمْ به المعتزلة ولا أي من المتكلمين. ومن هنا نبع القول بالإرادة الحادثة.

(٧)

[ص ١٨٠]

فنجد لكبار شيوخ الاعتزال، من أمثال أبي الهذيل والنظّام وبشر بن المعتمر والخياط ومعمرّ والأسواري والبلخي وغيرهم، آراء في هذا الباب [= الإنسان] متضاربة... قد تتفق حتى مع آراء المخالفين في المذهب، كهشام بن الحكم وأبي الحسين بن[٢٢] الراوندي، وقد تختلف داخل

---

(٢١) يشير المؤلف إلى نص ابن الجوزي [١٠١/٦] «وقد وضع كتاباً في قدم العالم ونفي الصانع وتصحيح مذهب الدهر.. إلخ». ولم يلتفت خشيم إلى أن هذا العنوان إنما هو تفسير لمضمون كتاب التاج الذي شرحه الخياط في كتاب الانتصار، انظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٩ س ٣ ـ ٧. كذلك أشار المؤلف إلى أبي رشيد النيسابوري في كتابه [ديوان الأصول]، تحقيق أبي ريدة، [ص ٢٧٣]، وفاته أن يشير إلى مصادر سابقة عليه، كرسالة الغفران للمعري، وابن الجوزي نفسه يشير إليه في موضع آخر بكتاب التاج، المنتظم ٩٩/٦، قارن كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ١٠٨، ١٥٤، ولاحظ أيضاً الصفحات ١٩١، ٢١٧، ٢٣٠، ٢٤٧. هذا لم ننس إشارة أبي رشيد نفسه في كتابه مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، نشرة الأستاذ Biram في برلين ١٩٠٢، ص ٦٩ س ١٠، عند ذكره لنقض الجباني، كذلك قارن:
Horten, Die Philosophischen System..., p. 350, 1. 13;
Houtsma WZKM, iv, p. 232; Kratschkovsky, C.R.A.S. de l'urss, 1929. p. 73; Kraus, R.S.O., xiv, p. 361; etc.

(٢٢) في الأصل: ابن.

المذهب نفسه[٢٣]

(٨)

[ص ١٨٤]

وقد تعددت أقوال المتكلّمين في الروح وعلاقتها بالبدن... وقال ابن الراونـدي أنّ في البـدن أرواحـاً حيّـة تحـسّ وتتـألم وأنّ القـدرة «توجـد في الـروح الـتي في القلب»[٢٤] جاء أبو علي (الجبائي)... وردّ على قول ابن الراونـدي بوجـود أرواح متعددة في البدن تحـس وتتـألم، واختـصاص الـروح الـتي في القلـب بالقـدرة، لأنّ الجسم يمسك بإمساكه ويقدم بإقدمه ـ ردّ عليه بأنّ هذا قد ينطبـق علـى العـين، إذْ كما يتصرّف الإنسان بـإرادة قلبـه، قـد يتـصرّف بحـسب [ص ١٨٥] إدراك عينـه. وعلى هذا تكون الحياة في الروح التي في العين كذلك، أو في أي عضو آخر مـن أعضاء الجسم[٢٥]

(٩)

[ص ٢١٥]

ويبدو أنّ أبا علي كان من المؤيـدين لهـذا الـرأي الأخـير [= أنّ القـرآن سـر لإعجازه]، كما يتضح من استعراضنا لما حفظ لنا من ردوده علـى ابـن الراونـدي ـ وهو ما سنتعرض له بشيء من التفصيل.

---

(٢٣) يشير المؤلف إلى القاضي عبد الجبار في كتاب المغـني، [التكليـف] نـشرة النجـار وصـاحبه، جـ ١١، [ص ٢١٠ وما بعدها]. وينـسى إزاء هـذا، أن ابـن الريونـدي كـان معتزليـاً منـشقاً علـى جماعتـه، فـإن اتفقـت آراؤه مـع المعتزلـة في الإنـسان فـأمر بـديهي، وإن خـالفهم، فـأمره لـيس بالعجيب المدهش. أما حال ابن الحكم، فتختلف على الأكثر، قارن الـشيخ عبـد الله نعمـة، هـشام ابن الحكم، بيروت ١٣٧٨/١٩٥٩، ص ١٨٠ وما يليها.

(٢٤) [كتاب التكليف، المغني، ص ٣٣١].

(٢٥) [كتاب التكليـف، المغـني، ص ٣٣١. ولا نجـد للجبـائي ردوداً علـى النظـام أو سـواه في هـذا الموضوع].

ويظهر أنّ القرآن لم يكن يواجه[٢٦] ذلك الهجوم الشديد الذي كان في القرن الثالث، بسبب المدّ الإلحادي وتآزر القوى المعادية للإسلام وتعاونها في سبيل هدم ركيزته الكبرى مما لم يكن في البدايات الأولى للاعتزال[٢٧].

وكان لأبي الحسين[٢٨] بن الراوندي النصيب الأكبر من هذا الهجوم في كتب ألفها خصيصاً للطعن على أسس النبوة بوجه عام، والقرآن بصفة خاصة[٢٩]. فكان على الجبّائي ـ ممثل المعتزلة وقتها ـ أن يقوم بالدفاع عن ركيزة العقيدة الكبرى وبيان فساد رأي المعارضين وخطل ما ذهب إليه كتّابهم؛ فكان عليه أن يأخذ بخناق ابن الراوندي ـ رأس الأفعى ـ حتّى يبطل مقالة الخصوم[٣٠].

وبفضل ما كتب أبو علي في نقض كتب ابن الراوندي، ورواه القاضي عبد الجبار وغيره[٣١]، نستطيع الإلمام بشيء مما كان يدور حول الجدل

---

(٢٦) يقصد المؤلف على أيام أبي علي الجبائي، المتوفي سنة ٩١٥/٣٠٣، قارن قول المؤلف سابقاً، ص ٩٥.

(٢٧) عجباً لهذا الزعم الواهم، فإذا كان الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ مع مطلع القرن الرابع، فكيف يحسب المؤلف أنه بعيد عن القرن الثالث؟ لقد ولد الجبائي في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري (~ ٢٣٤هـ بحسب تقدير عمره ٣٢ سنة عند وفاة الشحام المعتزلي سنة ٢٦٧هـ) كما يشير المؤلف نفسه سابقاً (انظر كتابه، ص ٥٧، ٥٨، ٦٥)، فهو على التقدير عاش النصف الثاني من القرن الثالث الهجري بأكمله، وبالتالي، عاصر المد الإلحادي في ذلك القرن، ولم يكن بعيداً عنه، كما ألمح المؤلف. وهذا الوهم بالذات سيوقع المؤلف في إقامة العلاقة الجدلية المباشرة بين ابن الريوندي والجبائي، كما سنرى بعد قليل.

(٢٨) يسميه خشيم هنا [أبو الحسن]! ولعله غلط مطبعي، فقد أشار إليه فيما سبق [أبو الحسين]، انظر ص ١٨٠، س ١٧ ـ ١٨، قارن ص ٥٧٨، قبل.

(٢٩) يذكر المؤلف [من مثل: «التاج» و«الزمرد» و«الدامغ» و«الفريد» (أو الفريد) ونحوها]، وهذا تكرار لما قاله قبل في ص ٤٠، قارن النص رقم ١ من هذه النصوص ص ٥٧٤.

(٣٠) لاحظ الركاكة في أسلوب المؤلف هنا!!

(٣١) يذكر المؤلف هنا [انظر كتاب «إعجاز القرآن» من المغني، في مواضع متفرقة. وكتاب «المنتظم في التاريخ» لابن الجوزي، الجزء السادس، ص ١٠٠ وما بعدها].

بالنسبة للقرآن وبالمقالات التي كانت مثار نقاش. ولهذا فإنّ حديثنا سيتركز - من هذا الجانب - على ما دار بين أبي علي وابن الراوندي، فإنّه مما يؤسف له أننا لا نجد شيئاً ذا بال في غير هذا المجال[٣٢]

[ص ٢١٦]

علاقة أبي علي بابن الراوندي:

وقبل الاسترسال في بسط آراء الجبّائي ونقضه لكتب ابن الراوندي نحب أن نشير إلى ما قيل عن العلاقة بين الرجلين من حيث الحياة ومن حيث الفكر.

فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الرجلين قد عاشا في فترة واحدة، أو هي متقاربة على الأقل، وإنهما اجتمعا في بغداد ودار بينهما نقاش في مسألة معارضة ابن الراوندي للقرآن[٣٣]

وذهب البعض الآخر إلى أن أبا علي لم يقابل ابن الراوندي، وأن هذا الأخير مات قبله، وأنّ ما يروى عن اجتماعهما على جسر بغداد حديثٌ موضوع، القصد منه إظهار تخاذل موقف ابن الراوندي أمام الجبّائي،

---

(٣٢) كذا (ا) في الأصل عبارة المؤلف، وهي ركيكة تحتاج إلى إصلاح.

(٣٣) يذكر المؤلف هنا [وهذا هو رأي نيبرج أثبته في مقدمة «الانتصار» ص ٣٧ - ٣٨ معتمداً على نص جاء في «معاهد التنصيص» هو هذا: «واجتمع ابن الراوندي هو وأبو علي (...) يوماً على جسر بغداد، فقال له: يا أبا علي، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن وتقضي (؟) له؟ فقال له: أنا أعلم بمخازي علومك، ومخازي (؟؟) أهل دهرك، (...) لكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له علوبة وهشاشة وتشاكلاً وتلازماً ونظماً (...) وحلاوة كحلاوته؟ قال: لا والله! قال: قد كفيتني فانصرف حيث شئت»]. واقتباس خشيم هذا وقع فيه النقص والزيادة والتحريف في ما ينقله عن الأستاذ Nyberg (ص ٣٧ س ١٣ - ١٧، ١٨ س ١ - ٢) الذي ينقل بدوره عن العباسي (معاهد، ط. بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧ـ٨، ص ٧٦ - ٧٧)، قارن نشرة عبد الحميد، طه القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧، ١٥٧/١ - ١٥٨، وانظر الآن النص محققاً في كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٢٣٢ س ١٥ ص ٢٣٣ س ١ - ٥ فهناك يجب أن تقرأ (أبو علي الجبائي)، و(نقضي) من (تقضي)، و(وعلوم) مكان (ومخازي؟)، و(ولكن) مكان (لكن)، و(نظماً كنظمه) مكان (نظماً؟).

وبسبب كثرة ما عارض الجبّائي ابن الراوندي في كتبه، وأخذ أبي الوفاء بن عقيل عنه[٣٤]

غير أنني شخصياً لا أرى ما يمنع اجتماع الرجلين أو ما يتعارض مع إمكان هذا الاجتماع. وأجد في ترجيح ذلك هذه الأسباب:

أولاً: ـ ما جاء في كتاب «طبقات المعتزلة» لابن المرتضى، نقلاً [ص ٢١٧]، عن «شرح عيون المسائل» للحاكم الجشمي البيهقي الذي نقل بدوره عن كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار بن أحمد ـ من قوله: «كان ابن الراوندي المخذول الملحد في هذه الأزمنة من هذه الطبقة»[٣٥]. وهو يعني الطبقة الثامنة التي منها أبو علي[٣٦]

---

(٣٤) كتب المؤلف هنا [راجع ما كتبه بول كراوس في «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٧٥ وما بعدها. وهو يدلل على رأيه بملازمة ابن الراوندي لأبي عيسى الوراق الذي مات متقدماً عن (؟) أبي علي بكثير). والإشارة الصحيحة إلى موضع مقال الأستاذ Kraus، المنشورة صورته بالأوفست ذيلاً لكتابنا هذا، هي الصفحات ١٨٠ ـ ١٨٢، ١٨٥ ـ ١٨٦، كذلك قارن الأصل الألماني، في R.S.O., xiv, pp.373-4, 376-7، وانظر كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٢٣٢ تعليق ٤٠.

(٣٥) ذكر المؤلف [طبقات المعتزلة، ص ٩٢]. وعندما نرجع إلى ابن المرتضى (ص ٩٢ س ١) نلاحظ أن أصل العبارة «وكان ابن الراندي المخذول من أهل هذه الطبقة»، (قارن كتابا تاريخ ابن الريوندي، ص ٢١٧ س ١٣)، وإذا رجعنا إلى القاضي عبد الجبار في كتابه «فضل الاعتزال»، نشرة فؤاد سيد، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤، ص ٢٩٩ س٥، نجد «وقد كان ابن الراوندي المخذول من هذه الطبقة من قبل». فمن أين أتى خشيم بنصه الزائد المحرف؟ قارن موضع نص القاضي، قبل. وهناك لاحظ رأينا في تفسير (من قبل) التي وردت في آخر عبارته. فهل إضافة خشيم لـ (الملحد في هذه الأزمنة) دليل آخر على أنه يندرج في قائمة الوضاعين والمنتحلين للأخبار على ابن الريوندي؟ هذا يترك تقديره للقارئ المنصف الفطن.

(٣٦) يقول المؤلف هنا [ولا يبطل هذا قدح كراوس (من تاريخ الإلحاد في الإسلام ص ١٨٣) في وضع ابن المرتضى لابن الراوندي ضمن الطبقة الثامنة. وإشارته إلى أن ابن المرتضى «عاش في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندي» (ص ١٨٥) لا تحمل أية قيمة إذا ما علمنا أن ابن المرتضى كان في تصنيفه ناقلاً حرفياً عن كتاب (شرح عيون المسائل) للجشمي وكتاب (فضل الاعتزال) للقاضي عبد الجبار. وهما يذكران ابن =

وثانياً ـ ما أورده أبو الحسين الخيّاط في كتابه «الانتصار» عند حديثه عن ادّعاء ابن الراوندي على الجاحظ مقالة شنيعة في استحالة إعدام الله[٣٧] الأجسام بعد وجودها، من قوله: «... وهذا كذب على الجاحظ عظيم... فإذا كان الرجل ميّتاً، فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذّاب»[٣٨].

وهذا نصٌّ يظهر منه أن كلام ابن الراوندي عن الجاحظ كان بعد وفاة الأخير، ولو كان الجاحظ حيّاً لما ترك أمر الردّ عليه[٣٩].

=الراوندي في الطبقة الثامنة. ولاحظ أن القاضي عبد الجبار مات سنة ٤١٥هـ تقريباً، وأنه تتلمذ لتلاميذ أبي علي وأبي هاشم، فهو مصدر قريب نسبياً إذن. ويظهر أن كراوس لم يطلع على أي من (شرح العيون) أو (فضل الاعتزال) اللذين اكتشفا حديثاً].

(٣٧) إعدام الله الأجسام (كذا! يوردها خشيم)، وأصل العبارة «... أن يعدم الله الأجسام...»، انظر كتاب الانتصار، ط. القاهرة، ص ٢١ س ٢ من أسفل. كذلك راجع كتاب فضيحة المعتزلة في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, part ii, ch. iv, fr. Xii قارن أيضاً، الانتصار، ط. بيروت، ص ٢٤ س ١٦، والترجمة الفرنسية، أيضاً
Le Livre du Trimphe, sec. Ii,p. 20, II. 4 - 5.

(٣٨) كتب خشيم [كتاب الانتصار، ص ٢٢. انظر أيضاً هامش ص ٢١٧ من «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، والدكتور بدوي أكد تزوير ابن الراوندي كثيراً مما لم تقله المعتزلة، واستشهد بهذا النص]. والحق، الذي لم يفطن إليه خشيم، أن بدوي يتابع هنا رأي الأستاذ C.A. Nallino الذي ورد في المقالة التي ترجمها بدوي نفسه، وعلق عليها، وهي «فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن»، ص ٢١٦ ـ ٢١٧، من كتاب بدوي المذكور (انظر كتابنا هذا ص ٤٨٠)، وقارن الأصل الإيطالي:
(Di una srtana opinione attribuita ad la-Gâhiz introno al corano).
المنشورة بروما سنة ١٩١٦ ـ ١٩١٨ في R.S.O., vol. Vii, pp. 427-428.

(٣٩) ذكر المؤلف هنا [نحن نعلم أن كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندي كان رداً على كتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة»، فلو كان الجاحظ حياً وقت تأليف ابن الراوندي لكتابه لما ترك أمر الرد عليه]. وهذا الذي يزعمه خشيم بهتان بحق ابن الريوندي، وتزوير لحقائق تاريخية ما كان له أن يدركها وهو في عجالته مع الجبائيين. فلقد ثبت لدينا بما لا يقبل الشك أن الجاحظ ألف كتابه «فضيلة المعتزلة» سنة ٢٣٠/٨٤٤ ـ ٨٤٥، وقد رد عليه ابن الريوندي بكتابه «فضيحة المعتزلة» سنة ٢٤٣/٨٥٧ ـ ٨٥٨. إذن فتأليف الكتاب الأخير سابق على وفاة الجاحظ بما يزيد على عشر سنوات، وكان وقتها مريضاً عاجزاً يعاني من «الفالج»! تراجع التفاصيل في كتابنا
Ibn ar-Rîwandî, part I, ch. 1, pp. 23f. 30f.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ أرجح الأقوال أنّ الجاحظ [ص ٢١٨] توفي سنة ٢٥٥هـ. وكانت ولادة أبي علي ما بين عام ٢٣٤ و٢٣٥هـ. فيكون عُمْر الجبّائي ـ على أقل تقدير ـ فوق العشرين حين ألّف ابن الراوندي كتابه «فضيحة المعتزلة» ـ باعتبار أنّه ألّفه بعد وفاة الجاحظ. أفلا يجوز، بعد هذا، أن يجتمع الرجلان؟(٤٠)

فإذا أضفنا إلى ما تقدّم ثالث الأسباب، وهو ما عُرف عن أبي علي من السفر إلى بغداد وهو حدث(٤١)، وأن بعض المصادر تذكر أنّ ابن الراوندي قد عاش عمراً طويلاً ومات سنة ٢٩٨هـ(٤٢) فإنّ الاحتمال يترجّح ولا يبقى هناك مانع من لقاء الرجلين. ثم يرجّحه أكثر ما هو معروف من اتصال الجبائي بعلم الكلام منذ صباه، أعني قبل خروج صاحب الزنج سنة ٢٥٥هـ ـ حسب رواية الملطي(٤٣).

---

(٤٠) لم يؤلف ابن الريوندي كتاب فضيحة المعتزلة بعد وفاة الجاحظ. فهذا وهم من خشيم. فلقد سقنا الدليل تلو الدليل على أن تأليف كتاب «فضيحة المعتزلة» كان في حدود سنتي ٢٤٢ ٢٤٣هـ بعد اثني عشر عاماً من تأليف الجاحظ لكتابه «فضيلة المعتزلة» في حدود سنتي ٢٣٠ ٢٣١هـ وقد توفي ابن الريوندي سنة ٢٤٥هـ وبعده بعشر سنوات توفي الجاحظ سنة ٢٥٥هـ والخياط نفسه يذكر وفاة ابن الريوندي، كما يذكر وفاة الجاحظ، وإذا كان لا يمكننا تعيين الزمن المحدد لتأليف «كتاب الانتصار»، لكننا على ثقة أنه ألفه بعد سنة ٢٥٥هـ وهي سنة وفاة الجاحظ، وقبل سنة ٢٦٧هـ وهي سنة وفاة الشحام، حيث يستشهد به وجماعة آخرين وكأنهم أحياء، وإذا كان الجبائي عندما توفي الشحام عمره ٣٢ سنة، كما هو معروف، فهل يعقل سيكون عمره سنة ٢٥٥هـ في الحد الأدنى للاحتمال، ٢٠ سنة، يؤهله للرد ودحض ابن الريوندي، هذا إذا لم نذهب إلى رأينا بأن الأخير توفي في سنة ٢٤٥هـ وعمر الجبائي آنئذ عشر سنوات! يراجع في هذا كتابنا Ibn ar-Rîwandî, ch. I, sec, 3, passim. ولنا دراسات مستقلة في هذا المجال نزمع نشرها قريباً في كتاب مستقل برأسه يبحث في عمر ابن الريوندي ومعاصريه.

(٤١) [شرح عيون المسائل، جـ ١ ص ٦٢ ظ].

(٤٢) [المنتظم في التاريخ، جـ ٦ ص ٦٦]، ٦٦ خطأ صوابه ٩٩.

(٤٣) [التنبيه، ص ٣٢] ط. اسطنبول.

وعلى كل حال فإنّه من الجائز أن معارضة شيخنا لابن الراوندي كانت في أول الأمر معارضة شفهية، حين يجتمع به، فيطلب هذا رأيه في موقفه من القرآن وحكمه، وربما كان هذا في شبابه المبكر حين زار بغداد. ثم ارتأى ـ بعد أن صلب عوده واشتدّ ساعده ـ أن ينقض عليه كتبه تحريراً، فنقض كتاب «الدامغ» و«الزمرد» و«التاج» و«عبث الحكمة» و«قضيب الذهب» و«الإمامة» من كتب ابن الراوندي كما تقول الروايات. وكانت هذه الكتب تدور حول مشكلات القرآن والنبوة والمعجزات ومشكلة الحُكْم.

وكان ابن الراوندي قد خصص كتاب «الدامغ» للطعن في القرآن الكريم وفي كونه معجزة للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم من ناحية لغته وفصاحته، ومن جهة إخبارِهِ عمّا لا يعلمه الناس؛ وقال إنّ في القرآن [ص ٢١٩] تكراراً وتناقضاً واختلافاً(٤٤)

إنّ أبا علي ـ كسائر المعتزلة ـ يعتبر القرآن معجزة النبيّ الأولى، كما ذكرنا، والتي يمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين(٤٥)

(١٠)

[ص ٢٢١]

قال بعض الطاعنين في القرآن، إنّ فيه تناقضاً في آياته. وكان ابن الراوندي أعرف مَنْ صرّح بذلك في كتابه «الدامغ». وأورد بعض الآيات

---

(٤٤) كتب المؤلف [إعجاز القرآن المغني، ص ٣٤٦. وتحسن الإشارة هنا إلى أن بعض ردود أبي علي على كتاب «الدامغ» قد حفظت لنا في هذا الكتاب. وتكاد نعثر على نفس الردود في «المنتظم» لابن الجوزي جـ ٦ ص ١٠٢ ـ ١٠٤. ومن الممكن أن ابن الجوزي نقل كثيراً ـ خاصة فيما يتعلق بابن الراوندي ـ عن كتب الجبائي مباشرة، أو عن طريق أبي الوفاء علي بن عقيل].

(٤٥) ذكر المؤلف [إعجاز القرآن، المغني، ص ٤١٤، قال القاضي: «وهو ذكر ذلك في نقض الإمامة على ابن الراوندي»].

القرآنية للتدليل على صحة طعنه؛ فقام أبو علي ـ كما رأينا[٤٦] ـ بكتابه «نقض الدامغ» يفنّد فيه آراء ابن الراوندي ويردها. وهذا بعض ما جاء في نقض «الدامغ» باختصار[٤٧]

قال ابن الراوندي: إنّ في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[٤٨]، تناقضاً لأنّ دخول «الكاف» على «مثل» يقتضي إثبات المثل[٤٩]. فبيّن أبو علي أن دخول الكاف في لغة العرب يقتضي توكيد نفي المثل لا إثباته، وأنه أبلغ من قوله: ليس مثله شيء[٥٠].

وقال ابن الراوندي: إنَّ آية ﴿فَمَا ٱخْتَلَفُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾[٥١] تناقض قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾[٥٢] وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ [ص ٢٢٢] عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[٥٣] فردّ الجبائي بأنه يعني في الآية الأولى الحجج والقرآن، وفي الثانية تشبيههم لإعراضهم عن النظر في الحجج بمن هذه حاله، وأراد في الثالثة أنّه «حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعاً وختماً»، فلا تناقض[٥٤].

فإذا قرر ابن الراوندي أن هناك تناقضاً بين آية ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن

---

(٤٦) راجع نص المؤلف في كتابه ص ٢١٩ ـ ٢٢١

(٤٧) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٤. قال القاضي: «وقد تقصى شيخنا أبو علي القول في ذلك في نقض كتاب الدامغ، وشفى الصدر رحمه الله بما أورده»، ص ٣٩٠].

(٤٨) [سورة الشورى، آية: ١١].

(٤٩) [يعني أن هذا يساوي قولنا: ليس مِثل مِثلهِ شيء، فكأن هناك مثلاً لله لا يشبهه شيء].

(٥٠) [[إعجاز القرآن]، المغني، [ص ٣٩٨].

(٥١) [سورة الجاثية، آية: ١٧].

(٥٢) [سورة الإسراء، آية: ٤٦].

(٥٣) [سورة النحل، آية: ١٠٨].

(٥٤) [[إعجاز القرآن]، المغني، [ص ٣٩٠].

وَلِيٍّ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓ ﴾[٥٥]. وآيـــة: ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلۡيَوۡمَ ﴾[٥٦] قال أبو علي: إنَّ الولاية في الآية الأولى يوم القيامة، وفي الثانية في دار الدنيا. وهما ليسا وقتاً واحداً، فلا تناقض. وحتّى لو كانت الولاية في وقت واحد، فلا تناقض؛ لأنّ «كون الشيطان ولياً لا يقتضي أن ينصر[٥٧] وينفع ويخلص من الضلال فكيف تكون مناقضة؟»[٥٨].

وهكذا يمضي الجبائي في الردّ على ابن الراوندي، فينفي ما ادّعاه من تناقض آيتي ﴿إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴾[٥٩] و﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِ ﴾[٦٠] مما يشعر بقوة الشيطان بعد تقرير ضعفه. فيقول: إن معنى ضعف كيد الشيطان أنه لا يقدر على مضرة وإنما يوسوس فقط، فإنْ اتبعه الإنسان كانت المضرّة. فهو كالفقير، يغري الغني بدفع ماله إليه ـ مع قدرته على الامتناع ـ فإن وافقه استحوذ عليه، لا بقوة الفقير، ولكن لضعف رأي الغني واتباعه له[٦١].

وبهذه الطريقة المعتمدة على الدقة المنطقية، وحسن الفهم للآيات الكريمة وإدراك مراميها وما تقصد إليه، والتدقيق اللغوي الدّال على التمكن والعلم، يكون ردّ أبي علي في بقية ما أورده ابن الراوندي في «الدامغ»[٦٢].

---

(٥٥) [سورة الشورى، آية: ٤٤].

(٥٦) [سورة النحل،آية: ٦٣]. صحيحه آية ٦٣.

(٥٧) كذا في الأصل! ولعل خشيم أخطأ في نلها، وهي «يضر» (؟).

(٥٨) [إعجاز القرآن، المغني، ص ٣٩١].

(٥٩) [سورة النساء، آية: ٧٦].

(٦٠) [سورة المجادلة، آية: ١٩].

(٦١) [إعجاز القرآن]، المغني، [ص ٣٩١].

(٦٢) [نفس المصدر. انظر بقية الصفحات حتى ٣٩٤].

(١١)

[ص ٢٤٦]

كان من أهم الفرق التي تكلّمت في النبوة، في أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع الهجري، أربع فرق، هي: البراهمة[٦٣]، والمتفلسفة، [ص ٢٤٧] وأهل السنة، والمعتزلة...

أما البراهمة، فقد كانوا ينكرون النبوة وبعثة الرسل أصلاً، وينفون إمكان ذلك. واعتمادهم في نفي النبوة يعود إلى اعتقادهم أن الرسول إمّا أن يأتي بما يدل عليه العقل ـ وهنا يكتفي[٦٤] بالعقل وحده ـ وإمّا أن يأتي بما لا يتفق مع العقل؛ وهنا تكون النبوة مرفوضة لأنها غير متفقة معه[٦٥] وهم ينكرون المعجزات تبعاً لإنكارهم النبوة، ولا يقبلون ما يروى منها.

(١٢)

[ص ٢٥٣]

أما في مسألة المعجزات، ووقوعها على يدي النبي، فإن أغلب قدماء المعتزلة قد أنكروا ذلك وكذّبوا من رواها، ولم يعترفوا بغير القرآن معجزة

---

(٦٣) ذكر المؤلف [لم تكن البراهمة فرقة متميزة بأشخاصها في العراق، وإنما هي إحدى فرق الهند، أورد أقوالها في النبوة كثيرون، أشهرهم ابن الراوندي].

(٦٤) كذا في الأصل! وصحيحها «يكتفى».

(٦٥) يقول المؤلف [راجع مثلاً: نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، طبعة اكسفورد ص ٤١٧ ـ ويفترض بول كراوس أن ابن الراوندي هو متزعم المحاربة للنبوات، ولكنه نسبها إلى البراهمة وعنه نقلها أصحاب المقالات. ولكن في كلام البيروني عن آراء الهنود (تحقيق ما للهند من مقولة، صفحات ٢، ٢٦، ٥١، طبعة ليبزج) كلاماً فيما يتعلق بمعرفة الله والنبوة والخير والشر تصلح أن تكون أساساً لما قال ابن الراوندي. انظر:
Al-Ghazali und Seine Widerlegug der philosophie
للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٣٨، هامش، طبعة مدريد ١٩٥٢].

للنبي صلّى الله عليه وسلم.....(٦٦)

[ص ٢٥٤]

لكن حدة معارضة المعتزلة لهذه المعجزات خاصة عند متأخريهم خَفَّتْ قليلاً كما يبدو، بل ووجدت شيئاً من القبول المشوب ببعض التحرّز والتحرّج. وهذا ما يتضح عند شيخنا أبي علي.

فقد روى أنه في رده على كتاب «الزمرد» لابن الراوندي، وقف في جانب القائلين بالمعجزات غير المنكرين لها(٦٧)

لكن مما لا ريب فيه. أنّ الدافع لأبي علي إلى هذا الموقف لم يكن إيمانه المجرّد بوقوع المعجزات ـ دون تمييز بينها ـ بقدر ما تقتضيه طبيعة الردّ على كتاب ابن الراوندي الذي تعرّض لآيات الأنبياء عليهم السلام «فطعن فيها وزعم أنها مخاريق وأن الذين جاؤوا بها سحرة مخرقون»(٦٨)، وأنّ القرآن كلام غير محكم، وأنّ فيه تناقضاً وخطأً وكلاماً يستحيل(٦٩)

فقد كان القرآن لدى أبي علي ـ كما هو عند سائر المعتزلة ـ معجزة النبي العربي الكبرى. وأحسب أنّ أبا علي لم يكن ليتعرض لابن الراوندي لولا أنّه قد طعن في القرآن هذا الطعن الفاحش الذي نُقل عنه. فكان لا مناصّ لشيخنا في رده من أن يتصدّى لنقد الكتاب كلّه، وتأييد وقوع المعجزات التي نقدها ابن الراوندي ـ إلى جانب الرد على طعنه في القرآن(٧٠) ويوضّح هذا ما ذكره أبو علي في كتابه [ص ٢٥٥] «نقض الإمامة» ـ على ابن الراوندي أيضاً ـ من أنّ الاعتماد في تثبيت نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم إنما هو على

(٦٦) [انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص ١٥٥ ـ ١٦٦].

(٦٧) [من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ١١٩ هامش ٢].

(٦٨) [الانتصار لأبي الحسين الخياط، ص ٣].

(٦٩) [المنتظم في التاريخ] جـ ٦ [ص ١٠١ ـ ١٠٤].

(٧٠) [انظر: من تاريخ الإلحاد، ص ١١٩].

القرآن. ولا يمكن الاعتماد على المعجزات، لأنها إنما تُعلم بعد العلم بالنبوة، وهي تأتي مؤكدة لها وزائدة في شرح الصدور[٧١]

(١٣)

[ص ٢٩٣]

ولعلّ سبب عداء الرافضة للجبّائي وغلوهم في هذا العداء هو شجبه لقولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي بن أبي طالب ـ وكان هذا القول من أسس مذهبهم[٧٢]

ثم نرى الجبّائي يمسك بخناق ابن الراوندي، فيؤلّف ردّاً على كتابه في الإمامة. وكان هذا صنّفه لحساب الروافض ينصر فيه مذهبهم نظير ثلاثين ديناراً ـ كما يقول القاضي عبد الجبار[٧٣] فكان كلامه عليه كالبحر الزاخر، يورد عليه النقض والإفساد حالاً بعد حال، فيثير في نفس قارئه الإعجاب والتواجد[٧٤]

(١٤)

[ص ٣١١]

(ومن أولاد أبي هاشم الجُبّائي)، أبو أحمد بن أبي هاشم... وهو من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة عند الحاكم الجشمي[٧٥]... وقد يذكر

---

(٧١) [إعجاز القرآن، المغني، ص ١٥٢، وراجع ص ٤١٤، وفيها تأكيد «إن الذي يعتمد عليه مع المخالفين هو القرآن»].

(٧٢) [راجع: طبقات المعتزلة، ص ٥].

(٧٣) [طبقات المعتزلة، ص ٩٢].

(٧٤) [شرح عيون المسائل، ص ٧١ و] = ورقة ٧١ أ.

(٧٥) [يورده ابن المرتضى باسم «أحمد»، انظر طبقات المعتزلة، ص ١٠٩]. والحاكم [وهو يأخذ عن القاضي عبد الجبار وينقله عند ابن المرتضى].

عنه الحاكم بعض الآراء[٧٦].

(١٥)

[ص ٣٢٤]

(ومن كتب أبي هاشم الجبّائي):

(أ) «نقض الطبائع والردّ على القائلين بها»[٧٧]. ذُكر في (الفهرست، ص ٢٦١، وكتاب اللطف/ المغني، ص ٢٥٢). والقائل بالطبع من المعتزلة هو الجاحظ. وكان ابن الراوندي قد ألّف كتاباً في الموضوع أيضاً.

[ص ٣٢٥]

(ب) «نقض الإلهام»[٧٨] ذكر في (كتاب التكليف/ المغني، ص ٢٩٣).

وكتاب الإلهام يذكر ضمن كتاب الجاحظ[٧٩]

(جـ) «نقض الفريد»[٨٠] ذكر في كثير من المصادر. انظر (كتاب إعجاز القرآن/ المغني، ص ٩، ٢٧)، وهو ردّ على ابن الراوندي في كتابه المشهور.

---

(٧٦) [ومما يذكره قوله: «إن كتاب ابن الراوندي الذي صنف في فضائح المعتزلة تاج لنا، لأن من صنف تلك الكتب راداً على الإسلام ونصر كل فرقة، ثم نصب العداوة للمعتزلة، صح أن المعتزلة هم القائمون بالدين الذابون عن الإسلام المجاهدون في سبيل الله، حتى من عادى الإسلام عاداهم». شرح عيون المسائل، ص ٦٥ ظ] = ورقة ٦٥ ب.

(٧٧) ورد هذا العنوان برقم ٢٠ في قائمة المؤلف.

(٧٨) ورد برقم ٢٢ في قائمة المؤلف.

(٧٩) ذكر هذا الكتاب ابن الريوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة».

(٨٠) يذكر المؤلف [أو الفرند]، وقد ورد الكتاب برقم ٢٣ في قائمة خشيم.

[ص ٣٦٦]

ولم يكن الأشعري أول من انشق على المعتزلة وخرج عليهم من بين صفوفهم وألّف ضدهم وشنّع عليهم. فقد خرج قبله بشار بن برد[٨١] وفضل الحذاء وأحمد بن حائط وأبو عيسى الورّاق وأحمد بن الراوندي[٨٢]، وأمرهم مشهور معروف، وكان بعضهم لا يقلّ معرفة بمذهب المعتزلة ومواطن الضعف فيه من الأشعري نفسه، ومع هذا فهم لم ينالوا من القبول ما ناله أبو الحسن فيما بعد، ولم يصادفوا النجاح الذي صادفه. فما هي الأسباب يا ترى؟

لاحظ بعض الباحثين[٨٣] أن السرّ في نجاح حركة الأشعري يكمن في موقفه المتوسط الذي اتخذه في أغلب المسائل التي عرض لها. هو توسّط بين العقل والنقل، ـ كما يقولون ـ فلم يرفض [ص ٣٦٧] اعتبار العقل من أسس المعرفة والعلم ـ كما فعل أهل الحديث ـ ولم ينتقص من أهمية النقل والنصوص في هذا المجال[٨٤]؛ فكان توسّطه سبباً في اقتناع أهل السنة به وبمذهبه فيما بعد.

---

(٨١) يشير المؤلف إلى [الفهرست، ص ٢٢٧].

(٨٢) ذكر المؤلف أنه [جاء في الانتصار، للخياط ص ١٤٩: «فلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك (هو يخاطب ابن الراوندي؟).. وكما فعلت بأخيك أبي عيسى (الوراق) لما قال بالمناسبة (؟) ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوي مذاهبها ويؤكد قولها... وأما ابن حائط، فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليها منها»]. يقارن النص فيما أوردناه في كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص ٣٥ ـ ٣٦، الشذرة ٣٣. ولقد حدث في اقتباس خشيم تحريف، فلاحظ.

(٨٣) ذكر المؤلف هنا [راجع المعتزلة لزهدي جار الله، ص ٢٠٢، وتاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور، ص ١١٧]، ط ٤، ١٩٥٧.

(٨٤) ذكر المؤلف [انظر مقدمة ابن خلدون، ص ١٠٤٦] نشرة الدكتور علي عبد الواحد وافي، ١٩٦٠

ومن أسباب نجاح أبي الحسن أيضاً لجؤوه إلى مذهب الأغلبية الساحقة من الجمهور، بل مذهب السلطة في ذلك العهد، أعني السنة. هو لم يرتم ـ كما فعل الورّاق وابن الراوندي مثلاً ـ تحت أقدام الرافضة أو سواها من الفرق المنحرفة عن الإسلام، وهو أمر بالغ الخطورة[٨٥]

ومن الممكن أن نضيف هنا سبباً آخر يعود إلى استعداد أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث أنفسهم آنذاك لقبول مذهب يعتمد على العقل في محاجّته الخصوم واعتبار البراهين العقلية من أسسه الهامة ولا يتكل على النص وحده، وليقف في وجه «عقل» المعتزلة الذي صالوا به طويلاً على الناس، ويحارب هؤلاء «العقليين» بنفس سلاحهم[٨٦] ـ بشرط أن يحترم هذا المذاهب الحديث والسنة احتراماً كافياً ـ بعد أن قاسوا الكثير من براهين المعتزلة وأدلتهم العقلية، فكان الأشعري في نظر العامة هو البطل الأوحد الذي انهارَ على يديه مذهب المعتزلة[٨٧].

والآن يحقّ لنا أن نتسائل: هل استطاع أبو الحسن أن يتخلص من تأثير المعتزلة عليه وتأثير الجبائي بوجه خاص؟... أنّ المرء ليقطع بأن تأثير الفكر المعتزلي لازم الأشعري في منهج تفكيره ومؤلفاته وبقت «بصمات» فكر الجبائي عالقة به طوال حياته... [ص ٣٦٨]... ويرى صدق عبارة ابن تيمية من أن فيه «بقية من اعتزال»[٨٨]...

---

(٨٥) كذا (؟!).

(٨٦) يذكر المؤلف [Dev. Of Mus.Theo ص ١٨٨]، يقصد:
D. B. Macdonald, Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory, N.Y. 1926.

(٨٧) [نفس المصدر، ص ١٨٧].

(٨٨) ويشير المؤلف قبيل ذلك إلى رأي أبي القاسم حجاج بن محمد الطرابلسي بأن الأشعري «كان معتزلياً، وأنه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتاً لم ينقضها» (نقلاً عن تبيين كذب المفتري، ص ٣٩).

[ص ٣٦٩]

... وعلى كل حال، فإن رأي أبي هاشم في الأشعري لم يكن حسناً ـ حسبما يرويه الحاكم الجشمي في معرض حديثه عمن انحرف من[٨٩] المعتزلة. فقد «انحرف ضرار بن عمرو فأصبح مجبّراً، وكذلك [ص ٣٧٠] حفص الفرد، وابن الراوندي وأبو عيسى الورّاق... ومن المتأخرين ابن أبي بشر[٩٠]، قرأ على الشيخ أبي علي ثم خالفه...»[٩١].

(٨٩) كذا (أ)، وصوابها: عن.

(٩٠) ذكر المؤلف (يعني الأشعري، والمعتزلة غالباً ما يدعونه هكذا استخفافاً].

(٩١) [شرح عيون المسائل، جـ ١ ص ٨٧ ظ] = ورقة ٧٨ ب.

(٢٧/١٠٢)

أبو ريدة، د. محمد عبد الهادي:

ـ مقدمة تحقيق كتاب ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري،

د. دار الكتب،

القاهرة ١٩٦٩.

ص ٧، ١١.

(١)

[ص ٧]

... ورد في كتابنا ذكر أسماء الكثيرين من شيوخ المعتزلة، وأهمهم أبو الهذيل العلاّف وتلميذه إبراهيم النظّام، وابن الراوندي[1]، وأبو القاسم الكعبي، والجبّائي وابنه أبو هاشم، وأبو علي بن خلاّد وتلميذه أبو عبد الله الحسين بن علي البصري ـ الذي صار أستاذ قاضي القضاة، وأبو إسحاق [إبراهيم بن عياش] تلميذ أبي هاشم وابن خلاد وأستاذ قاضي

---

(١) الملاحظ هنا أن الأستاذ أبو ريدة يضع ابن الريوندي بوضوح في جملة شيوخ المعتزلة، وهو عين ما نذهب إليه، وقد سبق أن سقنا الدليل عليه في كتابنا
Ibn ar-Rîwandî's kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, p. 60, note 131.

القضاة أيضاً، وقاضي القضاة، وأبو إسحاق النصيبي المعاصر له، وأبو رشيد [سعيد بن محمد النيسابوري] وأبو محمد [الحسن بن متويه] وهما من تلاميذ القاضي.

(٢)

[ص ١١]

... وفي أخبار ابن الراوندي[٢] أنه «وضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب التاج في الرد على الموحدين، وبعث الحكمة[٣] وفي تقوية القول بالاثنين... فنقض أكثرها الشيخ أبو علي والخياط والزبيري...».

---

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٨٨ [لابن المرتضى، ط. بيروت ١٩٦١].

(٣) علق أبو ريدة هنا: «ولعل الصواب في الرسم هو: نعت الحكمة». راجع ما قلناه في هذا الصدد، كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص ٨٦؛ وانظر كتابنا هذا ص ٥٧٤.

(٢٨/١٠٣)

مرحباً، دكتور محمد عبد الرحمن:
ــ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،
منشورات عويدات،
بيروت ١٩٧٠.

[ص ٤٤٦]

ومن أهم المحاولات التي قام بها الفارابي للتوفيق بين الدين والفلسفة هي نظرية النبوة. فهو أول من ذهب إليها وفصّل القول فيها بحيث لم يدع فيها زيادة لمستزيد من خلفائه فلاسفة الإسلام من بعده.

فلقد كانت انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها [ص ٤٤٧] على يد زعيمين من أكبر زعماء الفكر الإلحادي في الإسلام هما أبو الحسين أحمد ين يحيى بن إسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة أيضاً).

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمرذة) الذي نسبه إلى البراهمة قول هؤلاء: «إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي

يُعرف به الرب ونِعَمُه، ومن أجله صحّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والخطر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غُنينا بما في العقل عنه، والإرسال (أي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والخطر فحينئذٍ يسقط عنها الإقرار بنبوّته»[1]

فالهداية إنما هي للعقل وحده، وما بعثة الأنبياء والرسول إلاّ نافلة كفانا الله إياها. وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس «بالأمر الخارق العادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من [بقية] تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من [سائر أفراد] تلك العدة»[2]

ويذهب الرازي إلى مثل هذا الرأي أيضاً، إذا لم نقل إلى أكثر منه؛ فهو يشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين....[3]

[ص ٤٤٨]

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بدَّ لأصحاب العقول [ص ٤٤٩] والقرائح أن يتخذوا موقفاً معيناً. فتجندت الأقلام لصدها والرد عليها، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل. وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه، بل فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له. وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي.

---

(١) نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص ٨٠.

(٢) نقلاً عن المصدر السابق، صفحة ٨٨.

(٣) تراجع مقدمة كتاب الطب الروحاني للرازي، [يذكرها مرحباً في ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨. رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (نشرة بول كراوس القاهرة ١٩٣٩، جـ ١ ص ١٧ س ١٦، ص ١٨ س ١٦)، نقلاً عن بدوي، من تاريخ الإلحاد، ص ٢٠٢]، يراجع كتابنا بن الريوندي في المراجع الحديثة، المجلد لأول، النص رقم ٨/٢٦، ص ١٢٤.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:
ـــ مذاهب الإسلاميين،
الجزء الأول (المعتزلة والأشاعرة)،
بيروت ١٩٧١.

*

[للقيمة العلمية التي تمتاز بها مناقشات الدكتور بدوي، نوردها كاملة دون الاكتفاء بالإشارات إلى ابن الريوندي]

(١)

[ص ٤٢]

الطبقة الثامنة: .... ابن الراوندي(*)

(*) يلخص الدكتور بدوي طبقات المعتزلة تبعاً للقاضي عبد الجبار وتكملة الحاكم الجشمي. واعتبار ابن الريوندي من رجال الطبقة الثامنة، كما سبق أن استند البحث فيما مضى من السنين على طبقات المعتزلة لابن المرتضى، وتابعه غير واحد، أمر مرفوض الآن، لأن بن الريوندي توفي في ٢٤٥هـ في احتمالي أو ٢٥٠هـ في احتمال الأستاذ P. Kraus وقد سبق أن رفض الأستاذ Kraus إدراج ابن الريوندي في رجال الطبقة الثامنة، (راجع بحثه المشهور ملحقاً أول ⇐

(٢)

[ص ١٣٢]

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» ـ اسم أيّ كتاب، رغم كثرة إشارته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل. إنما يحكي آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل. وهذا أمر يدعو إلى الدهشة الشديدة.

(٣)

[ص ١٥٠]

ومن أوائل الذين ردوا على أبي الهذيل في مذهبه هذا، ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد» عن كتاب ابن الراوندي هذا ما يلي:

«قال صاحب الكتاب (= كتاب «فضيحة المعتزلة»): وكان (أي أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هي هو. ثم قال (أي ابن الراوندي، رداً على أبي الهذيل): فكأن الله على قياس مذهبه عِلْمٌ وقدرة، إذ كان هو العلم والقدرة. ثم قال (أي ابن الراوندي): وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله».

لهذا الكتاب)، كما رفضته أنا في كتابي Ibn ar-Rîwandî's kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, ch. pp. 10-11, note 8 وتكفينا اليوم دلالة ما نلاحظهُ من ضعف هذا الرأي الذي سجله عبد الجبار وتابعه الآخرون، بلا تمحيص! ومن المناسب الإشارة إلى أن الهوامش التالية كلها من عمل الدكتور بدوي.

ويرد الخياط على هجوم ابن الراوندي فيقول: «يقال له (أي لابن الراوندي): إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة، وفَسَد عنده أن يكون عالماً بعلم قديمٍ على ما قالته النابتة، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة ـ صحّ عنده أنه عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال: «أنْزله بعلمه» (٤: ١٦٦). هذا معناه، وإنما هنا غلط في اللفظ فقط. وأما قول الجاهل (= ابن الراوندي): «فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة» ــ فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: إن الله علم وقدرة. قال (أي أبو الهذيل): ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ (٧٦ آية ٩) وما أشبه هذا من القرآن. وقد فَسَد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة له قديم معه ـ جل الله وتعالى عن ذلك ـ فلم يبق إلا أن يكون وجهه هو كما يقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»: (أي) هذا الأمر نفسه، وهذا هو الرأي نفسه. قال (أي أبو الهذيل): فلما

[ص ١٥١]

كان هذا وهكذا وفسد أن يقال: إن الله وجهٌ، وإن الرأي وجه ـ فكذلك قلتُ أنا: إن علم الله هو الله، كما قال قائلكم: إن وجهه هو؛ وفسد أن يكون ـ جَلّ ذكره ـ عِلْماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً»[1]

نفي التشبيه:

كان أبو الهذيل ينفي عن الله أن يشبه خَلْقه على أي نحو كان ذلك الشبه. قال أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار» (ص ١٥): «أبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شِبْه خَلِقه من كل وجه؛ ويثبته واحداً ليس

(١) «الانتصار» لأبي الحسين الخياط، ص ٥٩ ـ ٦٠ بيروت، سنة ١٩٥٧.

بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (سورة ٤٢ آية ١١)».

علم الله لا يتناهى

وقد زعم ابن الراوندي في «فضيحة المعتزلة» أن أبا الهذيل «كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غايةً ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه».

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندي فأكذبه في نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل. قال الخياط («الانتصار» ص ١٦): «هذا كذبٌ على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله: أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول: إن الله ـ عز وجل ـ يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية. هذا هو التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل. فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غايةً ونهاية، وهو يعلم نفسه وليست بذي غاية ولا نهاية؟

[ص ١٥٢]

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسّمه على أمرين، فيقول: إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غايةً ونهاية في العلم (به) والقدرة عليه والإصحاء له ـ فنعم، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه. وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية. أي[٢] زوال وفناء وتقضٍّ ـ فلا».

ونسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل «أنه اعتل في (قوله بـ) نهاية علم الله ـ بقول الله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة ٢ آية ١٨). وذكر

---

(٢) في المطبوع: إلى.

أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها، إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية». ويكذّب الخياط ذلك، ويقول: «وقد كذب (ابن الراوندي) وقال الباطل. لم يقل أبو الهذيل إن علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا أنه محصور محدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل ـ هو الله. فلو زعم أن علم الله متناه لكان قد زعم أن الله متناه ـ وهذا شِرْكٌ بالله وجهلٌ به عند أبي الهذيل. ولكنه كان (أي أبو الهذيل) يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة، لا يخفى على الله منها شيء»[٣].

تناهي مقدورات الله

ويتصل بهذه المسألة، مسألة أخرى أثارها ابن الراوندي، وهي تناهي قدرة الله. وكان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل «البحث[٤]

[ص ١٥٣]

والنظر» أو «البَوْر[٥] والنظر»، لا على سبيل التقرير. وأصل المسألة هو: هل المحدثات متناهية، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر في القدرة، أم لا آخر لها؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية، لأن للأشياء كلاً، والله تعالى قد ﴿أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (سورة ٧٢ آية ٢٨) «والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية. قال (أبو الهذيل): فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبتنا لها كلاً محصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً، لا يفنى

---

(٣) «الانتصار» للخياط، ص ٩٠ ـ ٩١. بيروت سنة ١٩٥٧.
(٤) الكتاب نفسه ص ١٥.
(٥) الكتاب نفسه ص ٩٢.

ولا يزول، ولا ينفد ولا يبيد». («الانتصار» ص ١٧).

(٤)

[ص ١٧٠]

وكان ابن الراوندي في «فضيحة المعتزلة» قد هاجم أبا الهذيل في هذه المسألة هجوماً قاسياً، فقال بحسب ما أورده أبو الحسين الخياط في «الانتصار»: «ثم قال الماجن السفيه (= ابن الراوندي): وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة ـ مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ـ لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت؛ وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُركت تحركت وإن تُركت وقفت على حال واحدة. ولن يزالوا ـ عنده ـ هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده. فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليومَ عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه، فقد أخطأ» (ص ٧٠، تحقيق نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥).

وقد رد الخياط على هذا فقال موضحاً موقف أبي الهذيل: «اعلم ـ علمك

[ص ١٧١]

الله الخير ـ أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار والآخرة داء جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار. قال (أي أبو الهذيل): فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم، وهم غير فاعلين له. قال (أي أبو الهذيل): ولو كانوا في الجنة ـ مع صحة عقولهم وأبدانهم ـ يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك

لوقعت منهم الطاعة والمعصية. ولكانت الجنة دار محنة وأمر نهي؛ ولم تكن دار ثواب، وكان سبيلها سبيل الدنيا. وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي، والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهي. وهذا الإجماع يوجب ما قلتُ». فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة.

وأما قول صاحب الكتاب (كتاب "فضيحة المعتزلة" أي ابن الراوندي): «إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة»، فقد كذب (فيه) وقال الباطل: الحجارة موات، ليست بحية ولا عالمة؛ وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء. فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة؟ لولا جهل صاحب الكتاب.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): «إنهم إذاً صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم - فكذبٌ وزور. سبحان الذي "ليس كمثله شيء" (الشورى: ١١)! ويله! أليس قد يزعم أنه ليس بملكٍ ولا جان، والله جلّ ثناؤه عنده ليس بملك ولا جان - أفتراه يعتقد أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه!

ثم قال (= ابن الراوندي): «وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً الفوطي) كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله، بينما هو يتناول الكأس

[ص ١٧٢]

مع أزواجه في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهم بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى - إذ حضر وقتُ السكون الدائم الذي هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال، فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفتين. وهذا ضربٌ من التشويه. والله يتعالى عن التشويه بأوليائه».

اعلم - أيدك الله - أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يبوره وينظر فيه: أن الله تعالى يُصَيّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حالٍ وأحسنها.

ثم قال (أي ابن الراوندي): «وقد قصّ به جعفر بن حرب في بعض كتبه». ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب يقصُّ به ذلك المذهب.

يقال له: الذي يدل على عِظَم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً؛ وإنما سأل بعضهم بعضاً. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها ـ لتعلَمَ أن الكلام لهم دون من سواهم. ومن بعدُ ـ فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه؛ فلا وجه لذكره به[٦]».

(٥)

[ص ١٧٥]

هل توجد طاعة لا يرد الله بها؟

نسب ابن الراوندي إلى أبي الهذيل قوله بطاعات لا يراد الله بها. ورد في «الانتصار» للخياط:

«ثم قال صاحب الكتاب (ـ ابن الراوندي): وكان يزعم (أي أبو الهذيل) أنه قد يطيع الله بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله، ولا يبتغي به وجهه. وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب. ولا خالق، ولا ثواب ولا عقاب إلا وهو عند أبي الهذيل ـ مع هذا من قوله ـ مطيعٌ لله بضربٍ من الطاعات لا يحصيها إلا الله.

ثم قال (ابن الراوندي): وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها تزعم أنه ليس مع الدهري شيء من طاعة الله، بل معه الكفر والضلال والجهل؛ وكلهم يقول: لن يطيع الله إلا من أخلص عمله له.

---

(٦) أبو الحسين الخياط: «الانتصار» ص٧٠ ــ ٧٢، تحقيق نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥.

ثم قال (= ابن الراوندي): وقد شاركه في جملة هـذا القـول: النظّـام والمـرداد وجميع أصحاب المُهْلة». (ص٧٢-٧٣).

وقد كذبه الخياط في هذا الذي نسبه إلى أبي الهذيل وقال: «إن أبا الهذيل كـان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد بها: وجدتُ

[ص١٧٦]

الله تعالى قد نهى الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمـرهم بتركهمـا. قال (أي أبو الهذيل): ووجدتُ المجوسـيَّ تاركـاً للنـصرانية معتقـداً[٧] للمجوسـية فاعلاً لها، فعلمتُ أنه عاصٍ بفعله المجوسية التي قـد نهـى الله عنهـا، مطيعـاً بتركـه للنصرانية التي أُمر بتركها. قال (أي أبو الهذيل): ولو جاز أن يؤمر بترك النـصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهياً عن فعل المجوسـية فيفعلها. ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها. قال (أبو الهذيل): وذاك أن المعصية فعلُ ما نُهيت عنه، والطاعة فعل ما أُمرت به. فكل من أُمر بشيء ففعله أطاع الآمر له؛ وكل من نُهي عن شيء ففعله فقد عـصى النـاهي لـه. وكـذلك كـان يقـول في الدهري التارك للمجوسية والنصرانية: إنه مطيعٌ بتركهما، لأنه أُمِر أن يتركهما، وهو عاصٍ كافر بقوله بالدهر، لأنه قد نُهي عنه. وكان يقول: ليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنـصرانية بمخـرج لـه مـن أن يكـن طاعـةً، لأنـه أمـر بـه وبالتقرب به إلى الله، فهو مطيع يفعله له عاصٍ بتركه التقرب إلى الله به.

وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة؛ لا تجد علـى أبـي الهـذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجئ ولا لخارجي ولا لحـشوي، ولا تجـد الكلام عليه إلا لإخوانه المعتزلة، مثل النظّام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه.

---

(٧) في نص نيبرج: معتمداً.

وأما قول صاحب الكتاب: «هذا خلافُ ما عليه أمة محمد».. فإن الكلام في طاعة يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلافُ أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلافٌ.

[ص١٧٧]

وأما قوله: «وقد شاركه في جملة هذا القول: النظّام والمرداد وجميع أصحاب المهلة» فقد كذبَ وقد قال الباطل. قول النظّام والمرداد وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله ـ جل ذكره ـ إلا من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته، إلا الناظر المفكر قبل أن يصل المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعةٌ إلا على الوجه الذي فعله. وهذا قولهم بعينه» («الانتصار» ص٧٢-٧٣؛ تحقيق نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥).

(٦)

[ص١٩٣]

وقد هاجم ابن الراوندي مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط في كتاب «الانتصار»:

«ثم قال (ابن الراوندي): وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز؛ وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق». (ص٧٦٦).

وهذا إلزام من ابن الراوندي على ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهمُ شخصاً فمات وكان موته بعد موت من أطلق السهم فإنه يعدّ فاعلاً لموته لأنه سبب فيه. فألزم ابن الراوندي على هذا ـ تهكماً ـ أن يكون الميت فاعلاً للقتل.

وقد رد الخياط على هذا الإلزام فقال: «إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في

[ص١٩٤]

حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنا أفعالٌ بعد موتهم فيُنسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه. وذلك كرجلٍ أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض. ثم إن الله أمات المُرسِل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هويَ الحجر بعد موت المُرسِل متولَدٌ عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرجَ السهم عن قوسه أمات الله الرامي، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي متولّد عن رميته، فهو منسوبٌ إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً:

إما أن يكون فعلاً لله، أو للسهم، أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي.

وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يُدخِل الله ـ جل ثناؤه ـ في أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث اللهُ ذهاب السهم فلا يذهب. ولو جاز هذا، جاز أن يعتمد جبريل ـ عليه السلام ـ على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يُجْمع بين النار والحلفاء فلا يُحدِث الله إحراقها فلا تحترق. وهذا ضربٌ من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية.

قلنا (أي الخياط): ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر. وما كان كذلك لم يَجُز منه الفعل: كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم.

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز

[ص١٩٥]

لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له، وصياغة لا صائغ لها، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له، وفاعلٌ لا فعل له. وهذا محال.

فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبقَ إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره، إذ كان المسبب له.

ثم إني أعلمك ـ علمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب (= ابن الراوندي) داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة. وذاك أنا نقول له: حَدثنا عن إنسان نزع في قوسه. فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه. ثم إن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله: حَدِّثْنا مَن القاتل له؟ فمن قوله: «إن الرامي القاتل له، وقتله إياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم، غير أنه لا يُسمَّى قاتلاً، ولا تسمّى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمي وتخرج روحه من جسده» ـ يقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمي وخرجت روحه بعد أن أمات اللهُ الرامي أو أعدمهُ ـ أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي، وإن المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحيّ القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل، وعلى من أثبت التولد من المعتزلة. («الانتصار» ص٧٦-٧٨).

والاعتراض الذي وجهه ابن الراوندي ـ أو الإلزام على أبي الهذيل سيكرره كل خصوم المعتزلة: من الأشعري، حتى البغدادي. مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذي ذكره الخياط في تقسيمه، وهو أن يكون فعلاً لا فاعل له، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»[(٨)]

(٧)

[ص٢١٤]

والبغدادي هنا ـ كما في كل موضع يتعلق بالمعتزلة ـ إنما ينقل نقلاً عن ابن الراوندي. قال ابن الراوندي ـ كما ورد في «الانتصار» للخياط (ص٢٧-٢٨):

«ثم قال (أي ابن الراوندي): وكان (أي النظّام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة النبي صلى الله عليه، وأن الخلق يقدرون على مثله. ثم قال (أي ابن الراوندي): هذا مع قوله الله عز وجل: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله».

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندي موضحاً رأي النظّام هكذا: «اعلم ـ علمك الله الخير ـ أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم (النظّام) من غير وجه:

فأحدها: ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآية، ومثل قوله: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾ الآية، ومثل قوله: ﴿الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾، وقوله: ﴿أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ

(٨) عبد القاهر البغدادي: «أصول الدين»، ص١٣٨، استانبول سنة ١٩٢٨م.

صَٰدِقِينَ ﴾ ثم قال: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ فما تمناه منهم أحد، ومثل قوله: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما قوم وبما سيقولونه. وهذا وما أشبهه في القرآن كثير.

فالقرآن عند إبراهيم (النظّام) حجة على نبوة النبي ـ صلّى الله عليه ـ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندي): «فإن زعم أصحاب

[ص٢١٥]

إبراهيم كذا قيل لهم كذا» فليس منهم أحدٌ يحتج بما ذكره عنهم. وإنما أراد تطويل وتسهيل الكلام على نفسه».

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافاً منه بما قال ابن الراوندي عن النظّام من أنه لم يكن يرى في نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب.

(٨)

[ص٢٢٠]

الجبر المتواتر وخبر الآحاد

أما عن الحديث فقد أشرنا من قبل إلى آراء في حجية الخبر. وفي الخبر المتواتر وخبر الآحاد بمناسبة آراء أبي الهذيل في هذا الموضوع. ونريد هنا أن نورد آراء النظّام في هذه الأمور.

يقول البغدادي («الفرق بين الفِرق» ص٨٧. القاهرة سنة ١٩٤٨)

[ص٢٢١]

إن النظّام كان يقول: «إن المتواتر مع خروج ناقليه ـ عند سامع الخبر ـ عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً. وهذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد يوجب العلم الضروري».

وأصل هذا ما ذكره ابن الراوندي. حين قال: «وكان (النظّام) يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم، وأنه بمنزلة خبر النبي ـ صلّى الله عليه ـ في إيجاب الحجة إذا كان مخبره جسماً محسوساً». وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندي هذه فقال: «وهذا أيضاً كذب على إبراهيم (النظّام): ليس بعدل خبر الله وخبر رسوله عند إبراهيم خبر أحد». ثم قال ابن الراوندي عن النظّام: «ولم يكن يفرق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلا فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الأخرى.

وهذا (زَعَم) لا خلاف بين المسلمين في فساده». ويرد الخياط فيقول: «اعلم ـ علمك الله الخير ـ أن أهل التواتر جميعاً من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلا فيما جاء مجيئ الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين. فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله، وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين» (الانتصار» ص٥٢-٥٣).

الإجماع

وكان النظّام يجوز أن تجتمع الأمة في عصره أو حتى في جميع الأعصار على الخطأ في الرأي والاستدلال. وبهذا زعزع هذا الأساس الرابع من أسس التشريع وهي: القرآن، السنة، القياس (أو الرأي أو الاستدلال) والإجماع.

[ص٢٢٢]

قال ابن الراوندي: «وكان (النظّام) يزعم أن أُمة محمد ـ صلّى الله عليه ـ بأسرها قد يجوز عليها الإجماع على الضلال من جهة الرأس والقياس، لا من جهة التنقل عن الحواس».

وقد رد عليه الخياط في هذا فقال: «هذا غير معروف عن إبراهيم (النظّام)، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر»(٩)

(٩)

[ص٢٣٣]

وابن حزم أخذ البعض من الردود عن النظّام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في «الانتصار».

و «الانتصار» يصف مذهب النظّام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظّام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين» (ص٣٣).

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول إن «إبراهيم (النظّام) يزعم أن الجبل إذا نُصّف بنصفين، ونُصّفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قُسّما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزّئا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من

---

(٩) الخياط" «الانتصار» ص٥١. نشرة نيبرج، القاهرة سنة ١٩٢٥.

الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه». (ص٣٦).

(١٠)

[ص٢٣٧]

وإذا رجعنا إلى سائر مصادرنا فيما يتعلق بنظرية النظّام في الكمون والمداخلة وجدنا أولاً ما يقوله ابن الراوندي، قال: «وكان (النظّام) يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وإنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهّات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض. فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحالٌ عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً».

ويرد الخياط على دعوى ابن الراوندي فيقول: "وهذا كذبٌ على إبراهيم. والمعروف من قول إبراهيم أن الله ـ جل ذكره ـ كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملةً ـ يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله: هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام. ثم قال (ابن الراوندي): وكان (أي النظّام) يزعم أنَّ الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها". ويرد الخياط فيقول: «وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ، وقد أنكره أصحابه عليه».

[ص٢٣٨]

والكلام في الكمون يتعلق بالأمرين: كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

ويظهر مما قاله الأشعري وابن الراوندي إن النظّام كان يقول بكلا النوعين: كمون الأعراض، وكمون الموجودات.

وكمون الأعراض معناه «إن الأعراض قديمة في الأجسام غير أنها تكمن في الأجسام وتظهر: فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون فيه، وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه ـ وكذلك كل عرض ظهر كمن ضدُّه في محله»[١٠]

أما كمون الموجودات ـ وهو الأهمّ ها هنا ـ فيشبه قول الرواقية «بالعلل البذرية» λογοι σπερματιχοι

(١١)

[ص ٢٥٥]

ويروي ابن الراوندي أن «إبراهيم (النظّام) كان يزعم أن الأرواح جنس واحدٌ؛ وإن سائر الأجسام: من الألوان والطعوم والأراييح ـ آفةٌ عليها؛ وإن أهل الجنة يدخلونها وقد نُفِّس عنهم برفع بعض هذه الآفات. إلا أنه لابد عنده من أن يبقى فيهم بعضها، وإلا لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح». ويجيب الخياط عن هذا فيقول: «أما قوله «إن إبراهيم كان يزعم أن الأرواح جنس واحدٌ، فقد صدق: كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله «إن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها» فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن،

[ص٢٥٦]

فهي مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصحّ الاختبار فيها. فأما الجنة فإنها عنده ليست بدار محنة ولا اختبار، وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار

---

(١٠) عبد القاهر البغدادي: «أصول الدين» ص٥٥. استانبول سنة ١٩٢٨.

آفات. ولابد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها.

ثم قال صاحب الكتاب (ابن الراوندي): وكان (أي النظّام) يزعم أنه لابدّ من أن يكون في أرواح أهل النار فضلٌ عن مقدار عذابهم، لأنه لو استغرقها العذاب لغمرها، ولو غمرها لعطل - بزعمه - حسّها. ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً. قال (ابن الراوندي) وتأويل قوله: لابد من أن يكون في أرواحهم فضلٌ عن مقدار عذابهم - إن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم».

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلاً إن «قول إبراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعا، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حِسّهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب»[11]

(١٢)

[ص٢٥٨]

وقد اختلف المعتزلة في الإرادة هل تكون موجبة لمرادها، أم لا، وقد قال النظّام مع كثيرين (مثل أبي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب

[ص٢٥٩]

والإسكافي والأدمي والشحّام وعيسى الصوفي) إن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فَصْلٍ موجبةٌ لمرادها[12]

---

(١١) «الانتصار» للخياط، ص٣٦-٣٧.

(١٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٩٠ (القاهرة ١٩٥٤).

وليصحّ الاختيار «لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر يأمر بالكف... وحكى عنه ابن الراوندي أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل، لا ليُعصى. وحكى عنه أنه كان يقول: «إن الخاطرين جسمان». ويعلق الأشعري على حكاية ابن الراوندي لمذهب النظام هنا فيقول: «وأظنه غلط في الحكاية الأخيرة عنه»[(١٣)]

(١٣)

[ص٥٠٥]

لدينا إثبات بمؤلفات أبي الحسن الأشعري:

أولها ما ذكره هو في كتابه المسمى «العمد» وذكر فيه أسماء أكثر كتبه التي ألفها حتى سنة عشرين وثلثمائة، وهاهي ذي كما أوردها ابن عساكر («التنبيه...»[(*)] ص١٢٨ وما يليها):

١ ــ الفصول: في الرد على الملحدين والخارجين عن الملة، كالفلاسفة والطبائعيين والدهريين وأهل التشبيه والقائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم. ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس. وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً. وأول كتاب منها هو في إثبات النظر وحجة العقل والرد على من أنكر ذلك. ثم ذكر علل الملحدين والدهريّين مما احتجوا به في قِدم العالم، وتكلم عليها، واستوفى ما ذكره ابن الراوندي في كتابه المعروف بـ«كتاب التاج»، وهو الذي نصر فيه القولَ بقدم العالم.

---

(١٣) الكتاب نفسه، ج٢ ، ص١٠٢.

(*) كذا (!)، وصحيحه «التبيين»، يراجع كتابنا هذا، المجلد الأول، ص٣٥.

(١٤)

[ص٥٠٨]

٢١ ـ كتاب على ابن الراوندي في الصفات والقرآن.

٢٦ ـ «وألّفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل».

(١٥)

[ص٥١٢]

وقد نقل ابن عساكر هذا الثبت (لمؤلفات الأشعري) عن أبي بكر ابن فورك منها:

٤ ـ وكتاب على حارث الورّاق في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي.

[ص٥١٣]

١٣ ـ ونقض كتاب «التاج» على ابن الراوندي.

١٧ـ كتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر، وفيما يتعلّق به الطاعنون على التواتر، ومسائل في إثبات الاجتماع(*)

(*) (الاجتماع)، كذا في نشرة الدكتور بدوري، وأصله (الإجماع)، قارن نص ابن عساكر فيما تقدم من كتابنا هذا، المجلد الأول، ص٣٦.

(١٠٥ / ٣٠)

السامرائي، الدكتور عبد الله سلوم:

ـ الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية،

(وزارة الإعلام (ثقافة) سلسلة الكتب الحديثة ٤٨)،

بغداد ١٣٩٢/١٩٧٢.

[ص١٨٢]

ولما كان القرآن الكريم هو دستور الإسلام ومعجزته فقد عملت حركة الغلو للطعن به بشكل مباشر وغير مباشر فقد هاجم ابن الراوندي إعجاز القرآن فادعى (إن فصاحة أكثم بن صيفي تفوق فصاحة القرآن)[1].

ولم يقف ابن الراوندي عند هذا الحد بل زاد على ذلك فقال (إن القرآن كلام غير حكيم وإن فيه تناقضاً وخطأ وكلاماً يستحيل)[2]، ويشكك ابن الراوندي في الرسالة وفي أهميتها فيقول (إنَّ الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين، إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه فأي حاجة لنا إلى الرسول؟

---

(١) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١٢١.

(٢) الخياط: الانتصار، ص١٢.

وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً إذ ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ودخول في حد البهيمية)[٣] وذهب محمد بن زكريا الرازي إلى ما ذهب إليه ابن الراوندي في نكران الدين وإسقاط النبوة فقال (إننا به ـ يقصد العقل ـ وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل وهذا يقطع بأن النبوّة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء... لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا)[٤]. وإمعاناً في هدم الدين لم يقف محمد بن زكريا الرازي هذا عند ذلك الكفر بل ذهب يشكك في الأديان كلها من أجل إسقاطها (فزعم عيسى أنه ابن الله وزعم موسى أنه لا ابن له وزعم محمد أنه مخلوق كسائر المخلوقات... ومحمد زعم المسيح لم يقتل واليهود والنصارى تزعم أنه قتل وصلب)[٥]

---

(٣) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص١٤١.

(٤) المصدر السابق: ص٢٠٣.

(٥) المصدر السابق: ص٢٠٧.

(٣١/١٠٦)

سيد ، فؤاد:

ـ مقدمة كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»،

تونس ١٩٧٤/١٣٩٣.

[ص١٣]

(في الحديث عن أسلاف المعتزلة)[١]... راجع أيضاً قول ابن الراوندي عن الجماعة التي استجازت العقود[٢] عن عليّ، وردّ أبي الحسين الخياط عليه في كتاب «الانتصار»، ص٩٩-١٠١[٣]

[ص٣٠]

وينقل البلخي كذلك من كتاب الدافع[٤] في الرد على القرآن (الانتصار، ص٣٦).

[ص٣٧]

المقالات لأبي القاسم البلخي، نقل القاضي منه ابتداء من الطبقة الرابعة

---

(١) تبعاً للنوبختي، فرق الشيعة، ص٥.

(٢) كذا ! وصوابها القعود.

(٣) يقصد ط. القاهرة ١٩٢٥؛ قارن ط. بيروت ١٩٥٧، ص٧٥-٧٦.

(٤) كذا ! وصوابه الدامغ، كما هو في كتابنا تاريخ ابن الريوندي، ص٢٨٥.

إلى الطبقة السابعة عند ذكره لأخبار المعتزلة مع زيادة كثيرة، والبلخي ومعاصروه يكونون رجال الطبقة الثامنة عند القاضي عبد الجبار. وقد فطن إلى ذلك محقق كتاب «الانتصار»[٥]، فهو يذكر في مقدمته ص٣١ «وأما القاضي، الذي حكى عن توبة ابن الراوندي، فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبيّن أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الرواندي عن الكعبي»، وهذا صحيح.

[ص٤٧]

[ومن تصانيف البلخي][٦]

كتاب في التولّد وأفعال الطباع ردّ به على ابن الراوندي (المقالات، ورقة ٧٨ ظ).

(كتاب)[٧] الجدل وآداب أهله وتصحيح علله. (ذكره)[٧] ابن النديم، هدية العارفين ٤٤٤، كشف الظنون ٤٥، عيون التواريخ ١٠٧/٧، سير أعلام النبلاء ٢١٨/٩، طبقات المفسرين ٦٠ و. وفي تبيين كذب المفتري ١٣١/١، قال الشيخ أبو الحسن في كتاب العمد "وألفنا كتاباً نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه اصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل»[٨]

---

(٥) يقصد الأستاذ Nyberg قارن كتابنا هذا، المجلد الأول، ص٨٠.

(٦) انظر نفس الكتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، ص٤٦.

(٧ - ٧) ليست في الأصل.

(٨) وللبلخي كتابان آخران في الجدل، هما «التهذيب في الجدل»، و«تجريد الجدل»، قارن مقدمة فؤاد سيد، نفس الكتاب، ص٤٧ رقم ١٢، ص٥٠ رقم ٩.

(٣٢/١٠٧)

أبو ريّان، دكتور محمد علي:

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،

دار الجامعات المصرية،

الإسكندرية ١٩٧٤.

[ص١٨٣]

وقد رد الخياط أيضاً على ابن الراوندي الملحد في اتهامه للمعتزلة بأنهم يذهبون إلى أن الموتى يقتلون الأحياء، فقال: إن الحي يقع منه السبب وهو حي، وتتولد عنه أفعال بعد موته بزمان(*).

(*) كذا (!) بدون توثيق ! يراجع كتاب الانتصار (ط. القاهرة ١٩٢٥) ص٧٦؛ (ط. بيروت ١٩٥٧) ص٦٠؛ (الترجمة الفرنسية)، p. 70؛ وقارن كتابنا

Ibn ar-Rîwandî, pp. 130, 197.

(٣٣/١٠٨)

كمال الدين، الدكتور جليل:

ـ النظريات الفلسفية والاجتماعية ـ السياسة للفارابي،

(بحث للبروفيسور س. ن. غريغوريان؛ مترجم عن الروسية، مع شروح وتعليقات للمترجم)،

مجلة المورد، (بغداد ١٩٧٥)، مجلد ٤ عدد ٣.

[ص٤٥، عمود٢ ، تعليق للمترجم]

... ومن كتبه المفقودة[١]، التي عددها القفطي[٢] وابن أبي أصيبعة[٣]، فجاوزت المئة: الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل...[٤].

---

(١) قارن في هذا الأستاذين آل ياسين ومحفوظ مؤلفات الفارابي، بغداد ١٩٧٥، ص٢٦، برقم ٢٤ وبرقم ٢٥، ص٢٨ برقم ٤٤.

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص١٨٢، تعليق ١.

(٣) أيضاً، ص١٨٨، تعليق ٥.

(٤) راجع للتفصيلات ما قلناه في كتابنا Ibn ar-Rîwandî, p. 42, note 48، فهناك تتعرف على القيمة التاريخية لكتاب في الجدل مثل هذا الكتاب، كذلك للبحث عن التفصيلات يراجع بحث صديقنا الأستاذ فإن أس Van Ess في المجلد الأول من هذا الكتاب، ص٢٠٦ وما يليها.

(١٠٩/ ٣٤)

عواد، الأستاذان كوركيس وميخائيل:

ـ رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي،

مجلة المورد، (بغداد ١٩٧٥)، المجلد ٤ عدد ٣.

[ص٢٣٨، عمود ١]

(من مؤلفات الفارابي المفقودة):

(١)

الرد على الراوندي[١] في أدب الجدل.

أ ـ المراجع:

ـ القفطي ٢٧٩[٢]

ـ عيون الأنباء ١٣٩/٢[٣]

ـ الصفدي ١٠٩/١[٤].

---

(١) كذا ! الصحيح: ابن

(٢) يراجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص١٨٢.

(٣) أيضاً، ص١٨٨.

(٤) الوافي بالوفيات، نشر H. Ritter، فيسبادن ١٩٦١.

- الذريعة ١٠/١٩٥ الرقم ٤٩٥(٥)

- آتش الرقم ١٠٦(٦)

---

(٥) لآغا بزرك، طهران ١٩٥٦.

(٦) الأصل التركي لبحث الأستاذ المرحوم آتش: Ates, Ahmet. Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi; in: Belleten, vol. XV, Sayi 57, (Ankara 1951), pp. 175-192.

(٣٥/١١٠)

العلوجي، عبد الحميد:

ـ الفارابي في العراق، عرض ببليوغرافي،

منشورات وزارة الأعلام (بغداد ١٩٧٥)[١].

[ص٦]

والجدير بالتنويه في حياة الفارابي البغدادية أنه نهض بتفنيد آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١هـ/ ٩٢٣م) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم؛ كما ألزم نفسه بالرد على ابن الراوندي في بعض مذاهبه[٢]

(١) أعيد نشره ضمن كتاب «الفارابي والحضارة الإنسانية، وقائع مهرجان الفارابي ببغداد ١٠/٢٩-١/١١/١٩٧٥»، بغداد ١٣٩٦/١٩٧٦، ص٤١٤.

(٢) هذا كلام غامض ! فما هي المذاهب التي اعتنقها ابن الريوندي فالزم الفارابي نفسه بالرد عليها؟ إن فيما بين أيدينا من معلومات تقتصر على أرجح الأقوال أن الفارابي رد على كتاب ابن الريوندي في أدب الجدل، كما لاحظنا قبل من النصوص، والعنوان المذكور، على أية حال، لا يقبل هذا الإطلاق، وإلا فإن صديقنا الأستاذ العلوجي يفهم العنوان (الرد على ابن الراونـدي) رداً على مذاهبه وليس (الرد على أدب الجدل)!.

(٣٦/١١١)

العلوي، هادي:

ـ الاتباع والإبداع في الفلسفة الإسلامية،

مجلة الثقافة الجديدة (بغداد ١٩٧٥)،

العدد ٧٦ [١٠ تشرين أول][1].

[ص٥٦ عمود ٢]

وفيما يتعلّق بالقطاع الأول (الربوبية Deism) من فلسفة الرازي، يلاحظ أن تيار الربوبية[2] مستحدث في الإسلام، إذ لا نجد له إلا أوليات محدودة في الفكر الفلسفي السابق، وقد يكون ابن الراوندي (القرن الثالث الهجري) أقدم ممثلي هذا التيار...[3]

---

(١) إنني مدين للزميل الأستاذ مدني صالح بتنبيهي إلى بحث العلوي المذكور.

(٢) يشير السيد العلوي إلى معرفته بمباحث بينس وكراوس بخصوص الربوبية عند الرازي الطبيب ونظامه الطبيعي، وكأنه لا يعرف بمباحث الأستاذ كارديه، أنظر
Gardet, Louis, Dieu et la Destinée de l'Homme, Paris 1967.

(٣) قارن للتفصيلات .Ibid., pp. 68, 168, 242, 248, 262,326, 358

(٣٧/١١٢)

الجندي، أنور:

ـ التراث الإسلامي والمستشرقون،

مجلة الهلال، (القاهرة ١٩٧٦)،

السنة ٨٤، العدد١، (أول يناير).

[ص٦١ عمود ٢]

إن الاستشراق أولى اهتماماً كبيراً بشخصيات هاجمت الإسلام وخاصمت رسوله، كابن الراوندي ومسيلمة الكذّاب، وقدّم عنهما وعن غيرهما دراسات واسعة نشرت باللغة العربية...(*).

(*) إن اطلاعنا على المنشور بالعربية من أعمال المستشرقين مما ضمناه المجلدين الأول والثاني من هذا الكتاب، بالإضافة إلى معرفتنا بالنصوص المنشورة في «تاريخ ابن الريوندي الملحد»، كل ذلك ليدل على أن هناك أكثر من اهتمام في المراجع العربية، قديمة وحديثة ومعاصرة، بابن الريوندي، غير أن الدراسات الاستشراقية فحصت النصوص فحصاً علمانياً واضحاً لا يخلو من عنصر الإساءة. ونحن نختتم المجلد الثاني من هذا الكتاب بأن نشير إلى أن جميع النصوص التي جمعناها بخصوص ابن الريوندي مشكوك فيها وأن أغلبها منتحل ولا يرقى إلى زمان قريب إلى ابن الريوندي.

ضميمة الكتاب

نصوص شرقية تتعلّق بابن الريوندي

تمهيد

مر بنا ٦٢ نصاً في كتابنا «تأريخ ابن الريوندي الملحد»[١] من المصادر العربية القديمة، أعقبتاها بـ١٨ نصاً في المجلد الأول من هذا الكتاب في الذيل الأول على مصادر كتابنا السابق[٢] أضفنا عليه ١٠ نصوص قديمة أخرى في الذيل الثاني في المجلد الثاني من هذا الكتاب[٣] إلى جانب هذا اقتبسنا ٤٥ نصاً من المراجع العربية والمعربة في المجلد الأول[٤]، إضافة إلى ٣٧ نصاً في المجلد الثاني[٥] وقد كان ملحق الكتاب الأول الترجمة الكاملة لمقالة باول كراوس في ابن الريوندي[٦]

ولا يعني هذا الجمع لمكتبة ابن الريوندي فيما تيسّر لدينا من المصادر

---

(١) راجع الاحصائيات في مقدمتنا الإنكليزية للمجلد الأول من هذا الكتاب.

(٢) المجلد الأول من هذا الكتاب، ص١١-٦٨.

(٣) المجلد الثاني، الذي بين أيدينا، ص٤١١-٤٦٨.

(٤) المجلد الأول، ص٦٩-٢٥٦.

(٥) المجلد الثاني، ص٤٦٩-٦٣٠.

(٦) المجلد الأول، ص٢٥٩-٣٧٤.

والمراجع بأننا لم نغفل عن ذكر نص قديم، فبالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه في مقدمة المجلد الأول[٧]، أذكر هنا أنّ الدكتور عبد الستار الراوي قد نبهني إلى احتمال ذكر ابن الريوندي في كتاب «الفرق والتاريخ» لليماني الغزالي، مخطوط في مكتبة الرضا في مشهد، (نسخة المؤلف)؛ ولكنني لم أستطع الاطلاع على هذا المخطوط. كما إنني أشير هنا إلى تعقبي للنصوص الحديثة بجملتها قد خضعت للترتيب في كل مجلد، وقد نبّهت غير مرة على إهمالي لذكر إشارات مكررة أو لا أهمية لها في سياق النصوص. وسأذكر في آخر النصوص التالية ما فاتني ذكره في صلب الكتاب من المراجع العربية الحديثة، مما أنا حريص على ذكره في موضعه.

وهنا في هذه "الضميمة"، التي خصصتها للنصوص الشرقية (فارسية وتركية) التي تتعلق بابن الريوندي، أذكر نماذج مهمة وذات قيمة خاصة في الدراسات الحديثة. فبالنسبة للنصوص التركية، هناك ذكر لابن الريوندي في الدراسات الحديثة[٨] ولكنها هامشية[٩] باستثناء الترجمة التركية لمقالة باول كراوس عن ابن الريوندي في الموسوعة الإسلامية[١٠] ـ لذلك لم أر أن أقتبس إلا نص سامي بيه فراشيري كنموذج لاهتمامات الأتراك بابن الريوندي، وهو اهتمام ساذج بلا ريب.

أمّا النصوص الفارسية التي أحصيناها تشير إلى ابن الريوندي، فهي أكثر

---

(٧) المجلد الأول، ص٧-٨.

(٨) براجع كتابنا

Ibn ar-Rîwandî's Kitâb Fadihat al-Mu'tazilah,
p. 365, Nos. 137, 138.

(٩) أنظر مثلاً:

Ates, Ahmet, Farabinin Eserlerinin
Bibliografyai in : Belleten, (Ankara 1951) vol. XV, Sayi: 57, no. 106.

(١٠) قارن:

Kraus, Paul, art. Râvendî; in: Islâm Ansiklopedisi,
Istanbûl 1964, vol. IX, p. 639.

من التركية[١١]، كإشارة التستري[١٢] ومعصوم علي[١٣] وابن الداعي الحسيني[١٤] وناصر خسرو[١٥] وأفشاري[١٦] ومحقق[١٧]، بالإضافة إلى الترجمة الفارسية لمقالة سليم خياطة[١٨] ـ ولكنني لم أقتبس هنا غير ثلاثة نصوص: **الأول** عن حميد الله مستوفي، **والثاني** عن خواند أمير، **والثالث** جملة نصوص عن المرحوم الأستاذ عباس إقبال. فهذه خير النماذج للدراسات الإيرانية في ابن الريوندي.

---

(١١) يراجع كتابنا

Ibn ar-Rîwandi, p. 365, nos. 132-136.

(١٢) نور الله المرعشي، مجالس المؤمنين، طهران ١٣٢٠/١٩٠٢، ص١٧٧.

(١٣) نعمت الإلهي شيرازي، طرائق الحقائق، نشرة محمد جعفر محجوب، طهران ١٣١٩/١٩٠٢، ١/٣٢٥-٣٢٦، ٤٦٤.

(١٤) كتاب تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، نشرة عباس إقبال، طهران ١٣١٣ ش. ق/١٩٣٥، ص٣٩٨، ٤٠٠.

(١٥) قبادياني، جامع الحكمتين، نشره الأستاذ H. Corbin ودكتور محمد معين، طهران ١٩٥٣، ص٢٢٣.

(١٦) أحمد أفشاري شيرازي، متون عربي وفارسي دربارهء ماني ومانويت، طهران ١٣٣٥ ش. هـ/١٩٥٥. (فهرس).

(١٧) نشر الدكتور مهدي محقق مقالتين في ابن الريوندي، الأولى اهتمت بتقديم خلاصة لسيرته تبعاً لنيبرك في مقدمة كتاب الانتصار (القاهرة ١٩٢٥)، تحت عنوان «ابن راوندي»، نشرت في مجلهء يغما، طهران ١٣٣٧ ش.ق/١٩٥٩-١٩٦٠ والثانية ترجمة لجملة من نصوص المصادر العربية بخصوص ابن الريوندي، كالماتريدي والأشعري... الخ، مما ذكرناه في أصوله العربية في مواضعه من «تاريخ ابن الريوندي الملحد» أو هذا الكتاب ـ ومقالته تحت عنوان «منابع تازه دربارهء ابن راوندي»، نشرت في مجلهء دانشكدهء أدبيات (دانشكاه تهران)، ١٣٤٥ ش.ق/١٩٦٧، ١٤/١، ص٧٧-٩٢.

(١٨) تحت عنوان «ابن راوندي، فيلسوف بزرك بارسي»، ترجمة وحيد (؟)، مجلهء ارمغان، طهران ١٩٣١، سال دوازدهم، شماره ١١، ص٧٣٥-٧٤٤ ـ قارن المجلد الأول من كتابنا هذا، ص٨٩-٩٨.

نص تركي

فراشيري، ش. سامي بيه:

ـ قاموس الأعلام،

استانبول ١٣٠٨[١٩]،

جلد ٣، صفحة ٢٢٦٠ ب سطر ١٤-٢٢

راونـدي

(أحمد بن يحيى بـن إسحاق)، مـشاهير علمـادان أولـوب، اعتقـاد سـزلغي سـببليه (زنـديق) لقبيلـه بولمـشدر. أكثـر تأليفاتنـده عقائـد إسـلاميه يـه مغـاير صـور تــده ادره لــسان ايتمــشدر. باشــليجه تأليفــاتي: «نــصيب الــذهب»[٢٠]،

---

(١٩) نظر:
Ch. Samy-Bey, Fraschery. Dictionnaire Universel d'Histoire et de Géograpgie, Constantinople 1801.

(٢٠) كذا (ا) وهو تحريف لعنوان «قضيب الذهب» (راجع كتابنا تاريخ ابن الريوندي الملحد، ص٨٨، ٢١٥، ٢٣٩) الـذي وجـدناه يتحـرف علـى «القـضيب» (المرجـع الـسابق، ١١٧) أو «القضيـب» (أيضاً، ص١٩١، ٢٤٧).

«اللامع»[21]، «الفريد»، «كتـاب الزمـرد»، وسـائره در. مقتفـى باللـهك زماننـده ۲۹۳ تاريخنده وفات ايتمشدر. تناسخه قائل أولوب. أفكار باطله سنى خراسان جهتنـده نشر ايتمكه جاليشمشدر.

(۲۱) كذا (!)، وهو تحريف لعنوان «الدامغ». سبق أن لاحظناه في كتابنـا الـسابق، ص۲۱٥ في الـنص الذي نقلناه عن ابن الشحنة؛ فلاحظ.

ثلاثة نصوص فارسية

حمد الله مستوفي، ابن أبي بكر بن أحمد بن نصر مستوفي قزويني (ت ٧٣٠/١٣٣٠):

- تاريخ كَزيده،

تحقيق إدورد جورج براون،

(سلسلة كِب التذكارية، مجلد ١٤)،

ليدن ١٩١٠[١].

[ص٨٠٩]

الراوندي، أبو الحسن[٢] أحمد بن يحيى بن إسحق، در سنة خمس

---

(١) Edward G. Browne (Ed.), Târîkh-I-Guzîda, (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIV,I), Leyden 1910.

(٢) كذا (!) وهي كنية غريبة شاذة لم نعتدها في المصادر العربية القديمة، ولا أدري لماذا لم يقترح براون إصلاحها، كما أغفلها نيكلسون

R.A. Nicholson, The Indices of Târikh-i-Guzîda (ed. By Browne), (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIV ii) Leyden 1913.

ففي هذا الأخير نقرأ في الصفحة ١٠ (س ٤ من أسفل): أحمد بن يحيى بن اسحق ==

وأربعـــين ومـــايتن[٣] بعهـــد متوكـــل خليفـــه نمانـدصـــد وبيـــست وجهـــار تـــصنيف دارد.

- الراوندي، أبوالحسن (كذا !)، وفي الصفحة ١٩٩ (س ٤ من أسفل): راوندي، أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسن - وهذا جهل بالقراءة الصحيحة عند مستشرقي القرن التاسع عشر.

(٣) كذا (!)، وصوابها مايتين.

خواند أمير، غياث الدين، ابن همام الدين مير خاند محمد بن خاوند شاه بن محمود، الحسيني (ت ١٥٣٤/٩٤١):

- تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر،

المطبعة الحيدرية، طهران ١٣٣٣ ش.ق./١٩٥١م،

الجزء الثاني، ص٢٧١[١]:

(٢٤٥ هجرية)

وهم درين سال أبو الحسن[٢] أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي

---

(١) يلاحظ أن موضعاً آخر من الكتاب (ص ٨٤ س ١١-٢٧) يتحدث عن ابن الراندي، صاحب كتاب معجزات الأئمة (نقلاً عن كشف الغمة، للأربلي، أبي الحسن علي بن السعيد فخر الدين عيسى بن أبي الفتح) وهو بلا أدنى شك ليس ابن الريوندي (أحمد بن يحيى)، بل هو قطب الدين الراوندي (العالم الشيعي المشهور)، قارن كشف الغمة في معرفة الأئمة (أشراف وتصحيح محمد باقر الخوانساري، ط. حجر، طهران ١٢٩٤هـ) الصفحات ٢٧٠، (إزاء ص٨٤ من المصدر السابق)، ٢٣٧، ٢٥٢، ٢٩٦، ٣٠٨، ٣٣٢،... الخ. وراجع بخصوص هذا الخلط في المصادر عامة ما قلناه بتفصيل في كتابنا عن ابن الريوندي:

Ibn ar-rîwandî's Kitâb Fadîhat al-mu'tazilah, (Beirut-Paris 1977) pp. 57-58 note 122.

(٢) كذا (أ)، وصوابه: الحسين.

فوت شدود تاريخ كزيدة[٣] مسطور است كه عدد مؤلفات راوندي بصد وهشتاد وجهار كتاب رسيد ودر سنة سبع وأربعين ومأتين إبراهيم بن سعيد الجوهري البغدادي صاحب مسند بجهان مؤبد انتقال نمود وهو الغفور الودود.

(٣) انظر النص السابق لحمد الله مستوفي، (تاريخ كزيدة، ص٨٠٦).

اقبال، الأستاذ عباس:

ـ خاندان نوبختي،

طهران ۱۳۱۱ هـ. ش.(*)

(۱)

[ص ۷٥]

معتزله وأهل سنّت ميكويند كه إماميّه قبل از أبو عيسى وراق وابن الراوندي وهشام بن الحكم باين نكته بر نخورده بودند واين سه نفر أول كساني هستند كه دعواى فوق را طرح كرده اند(۱) ولى متكلمين إماميه

(*) نشر الأستاذ إقبال كتابه آل نوبخت في سنة ۱۹۳۳، (وعنوانه بالفرنسية: 'Abbas Eghbal, Les Nawbakht, Téhéran 1933). متضمناً معلومات ممتازة عن ابن الريوندي وجملة من معاصريه ممن ارتبطت بعض مؤلفاتهم بصلة ما بالنوبختيين. وبالإضافة إلى النصوص التي نقتبسها هنا بخصوص ابن الريوندي، فهناك إشارات لمؤلفاته في الصفحات ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹٤، ۱۲۰. يلاحظ أن جميع الهوامش التالية من عمل الأستاذ إقبال.

(۱) شافي سيد مرتضى ص۹۸ ينقل از مغنى قاضي عبد الجبار وشرح مقاصد ج۲ ص۲۸٥.

[ص٧٦] اين عقيدة راردّ ميكنند وميكويند كه قول بنص جلى ازقد يمترين عقائد شيعه است وجون مخالفين قبل از زمان ابن الراوندي وابو عيسى وهشام بن الحكم دار اين خصوص از شيعه كلامى مجموع ينافته اند وأوّل بادر در مؤلفات سه نفر فوق بشرح وبسط اين مطلب برخورده جنين بنداشته اندكه ابن الراوندي وابو عيسى وهشام بن الحكم واضعين آن بوده(٢)

انتشار مؤلفات اين جماعت در باب امامت وسعى شيعه امامية در تقرير ورساندن اهميّت اين موضوع بتدريج مبحث امامت رادر ردين مهمترين مباحث موضوع علم كلام أورد مخصوصاً در طبقه دومّ متكلمين إماميّة. يامنتسبين بايشان مؤلفين بزركَى مثل ابو عيسى محمد بن هارون وراق وأحمد بن يحيى بن الراوندي وابو الأحوص داود بن أسد بصري، وابو محمد حسن بن مولى نوبختي وابو سهل اسماعيل بن علي نوبختي بيدا شدند كه عقائد متكلمين سابق رامشر وحتر منتشر كردند وبا ادلّه' يقينيه بردّ آراء معتزله وفرق ديكَر دار اين خصوص برداختند وكتب أين جماعت در باب امامت تطابق اصول مذهب اماميه از معتبر ترين مؤلفات شيعه است ودر نتيجه' انتشار آنها بوده است كه مبحث أمامت در علم كلام شيعه وارد شده.

(٢)

[ص٧٧]

بعد از طبقه' وراق وابن الراوندي وبنى نوبخت وشاكر دان مستقيم ايشان علم كلام شيعه بسط وتفصيل بيداكرد ومتكلمين جديد كتب متعدد باترتيب واسلوبهاي مختلف تأليف نمودند...

---

(٢) شافي سيد مرتضى، ص٩٨.

(٣)

[ص٨٣]

ابو حفص عمرو بن سلمكه صوفى نيشابورى (ت٢٥٢ أو ٢٦٥ أو ٢٧٠) از كساني است مثل ابن الراوندي وابو عيسى وراق بزندقهٔ متّهم بوده...

(٤)

[ص٨٤]

أبو عيسى وراق
(وفاتش در ٢٤٧)

أُبو عيسى مُحَمَّد بن هارون وَرّاق أستاذ ابن الرّاوندي است و از كساني بوده كه مثل ابن الرّاوندي ويك عدّهٔ ديكر از فضلاى آن عصر جندان عقيدهٔ ديني بابر جائى نداشته اند بلكه در تحت تأثير تعاليم زنادقه (مانويّه) ومطالعهٔ كتب ايشان كه در آن ايّام بمقدار زياد بعربي ترجمه شده ودردست مردم افتاده بوده در حال شكّ وترديد سرميكرده وهرجند روز بيكي ازفرق مخصوصاً بدو فرقهٔ معتزله وشيعه اقبال ميكرده وباوجود تظاهر بإسلام هميجنانكه ابن النّديم ميكَويد درباطن مانوى بوده است(٣).

ابو عيسى ازمؤلّفيني است كه از يك طرف در تأييد مذهب مانوى وثنويّه كتاب مينوشته(٤) وازطرفى ديكر بشيعه اظهار تمايل مينموده واز بعضى

---

(٣) الفهرست، ص٣٣٨.
(٤) الانتصار، ص١٤٩.

از عقاید ایشان دفاع وبرای آن فرقه تـألیف کتـاب میکـرده اسـت[٥] ودر دفـاع از عقاید شیعه درباب امامت کتابي تألیف کرد وکویا این کتـاب را ابـو عیـسی بـرردّ عقاید ابو عمرو عثمان بن بحر جاحظ (١٦٠ — ٢٥٥) در خصوص مسئلهٔ امامت تألیف نموده بوده است.

جاحظ که ازنو یسند کَان بزرکَی معتـزلی بـصره اسـت وکتـب ادبـي ولغـوي وبلاغت انشاء او ضرب المثل شده از مؤلّفيني است که درباب امامت ازخود عقاید متضادّ ظاهر کرده وجند کتاب دارین خصوص نوشته که هر کدام از آنها در دفاع از عقاید یکی از فرق اسلامي است در موضوع امامت[٦] از آن جمله کتـابی اسـت بنام امامت فرزندان عبّاس یا عَبَّاسـيَّه در تأییـد شـیعیان راوندیّـه و طرفـداران بنـی عبّاس وبااینکه مضمون آن باعقاید شخصی أو وفق نداشته آنرا بـرای خـوش آمـد بـني عبّـاس برشــته' تـألیف أورده، دیکَـر کتـابی بنـام عُثْمانیّـه در طرفـداری از هواخوهان.

[ص٨٥]

عثمان بن عفان وإنکار فضائل حضرت علـي بـن أبـي طالـب، دیکَـر کتـابي باسم. مروانیّة در طرفداری ازآل مروان **ومعاویّه** ودشمنـی بـاعليّ ابـن أبـي طالـب ودفاع از امامت بني امیّه، دیکـر کتـابي بنام المَـسَائلُ العُثْمانیـه **در تکمیـل کتـاب العثمانیّه** که سابقاً تألیف کرده بوده وکر وکتب دیکری مثـل **الفُتْیا وکِتَابُ الرّافِضَة وکِتَابُ الزّیْدیّة.**

این کتب متضادّ جاحظ اسباب تحریك حس غضب فـرق دیکَـر مخـصوصاً شیعه ومعتزلهٔ بغداد شده وایشان بـر **غالـب آنهـا ردّ نوشـته وازجملـه کـساني کـه**

(٥) مقالات أشعري، ص٦٤.

(٦) براي تقصیل این موضوع رجوع کنید بکتاب شافي سید مرتـضی ص ١٣ ومـروج الـذهب ج١، ص١٥٧-١٥٨ جاب مصر.

این کتب را نقض کرده اند از معتزلهٔ بغداد **أبو جعفر محمّد بن عبد الله اسكافى**[7] **(متوفّى سال ۲٤۰) وازشیعه یامنتسبین بایشان ابن الرّاوندي وأبو عيسى ورّاق** وأبو محمد حسن بن موسى نوبختي وأبـو الحسن محمّد بن إبراهيم كاتب شافعي وشیخ مفید محمّد بن محمّد بن نعمان وغیره.

بعد از انتشار ردوری که شیعه بر کتب جاحظ درباب امامت نوشته بودند معتزلهٔ طرفدار... جاحظ نیز در صدد معارضهٔ **بمثل برآمده کتب ابن الرّاوندي** وأبو عیسی رانقض وانتقاد کردند **ومشهور ترين ايشان يكى أبو الحسين عبد الرّحيم بن محمد خيّاط استاد ابو القاسم** کعبی صاحب کتاب **الأنتِصار** است[8] دیکَر قاضِي القُضاة عَبْدُ الْجَبَّار بن احمدَ اسَدْ آبادی هَمداني **(وفاتش در ٤١٥)** صاحب كِتاب المغْنِي وهمین کتاب المغني قاضي عبد الجبّار است که عَلَمُ الهُدَى سيِّد مُرْتَضى (۳۵۵-٤٦٦) برد ردّ **آن كِتَابُ الشّافِي را تـأليف كـرده ودر آن تهمتهـائي راكه معتزله بر ابن الرّاوندي وابو عيسى بسته اند ردّ نموده**[9] ویکی از این جمله تهمتها این بوده است که معتزلـه میکَفتند کـه أبـو عیسی ورّاق درعین اینکه از امامت حضرت امیر دفاع میکرده در خلوت میکَفته که: من بیاری از کسی دوجار شده ام که از تمام مردم بیشتر مرتکب قتل شده ومن از او بیش از هر کس تنفّر درام بعلاوه معتزله میکَفتند که ابو عیسی جون مانوي بوده قتل هیج جیز وتلف کردن موجودات حیّه را جایز نمیشَمر ده است[10].

ابو عیسی ورّاق غیر از کتابي که درباب امامت نوشته **تأليفات ديكَرى نيز**

---

(۷) مروج الذهب، ج۱، ص۱۵۸ جاب مصر وابن ابي الحديد، ج٤، ص۱۵۹.

(۸) الانتصار، ص۹۷.

(۹) شافي، ص۱۳

(۱۰) بنقل از کتاب مغنى در کتاب شافي، ص۲، وکتاب الانتصار، ص۱۵۵.

داشته از آن جمله كتابُ **السّقيفَه** وكتاب اختلاف الشيعَة وكتاب الحُكْمِ عَلى سورَةِ لَمْ يَكُن وكتاب المقالات(١١) وكتاب مجالس(١٢)

دو كتاب الامامة والسّقيفه ابو عيسى ورّاق موافق عقيدهٔ اماميّه بوده وعلماي ابن فرقه در مؤلّفات خويش آنها را ستوده اند ودرهمين كتب بوده است كه ورّاق براي تقرير وتأييد **نصّ جلّي واثبات امامت حضرت امير المؤمنين** على از اين راه دلاين عقليّهٔ صريح آورده وبوسيلهٔ آنها بر معتزله واهل سنّت دارين دعوى تاخته است.

كتاب السّقيفهٔ ورّاق را شيخ مفيد در **دست داشته** وآنرا مكرّر وصف نموده وآن قريب بدويست ورقه بوده وشيخ مفيد در كتابُ **الإفصاح** در امامت ميكَويد كه ورّاق در كتاب السقيفه هيچ نكته رافرو نكذاشته وفساد اقوال اهل سنّت وكذب طر فداران ايشانرا بخوبى روشن ساخته است(١٣)

از مؤلفات ورّاق از همه مشهور تر **كتاب مقالات** اوست كه تاريخ ملل ونحل وشرح آراء وعقايد فرق مختلفه بوده واين كتاب ورّاق از معتبر ترين ومشهور ترين كتب قديمه دار اين خصوص محسوب ميشده ودر رديف كتاب مقالات زُرقان معتزلى وشرح آن تأليف ابو القاسم كعبي ومقالات محمّد بن الهيصم كرّامي ومقالات الاسلاميّن ابو الحسن الاشعري وكتاب الآراء والدّيانات ابو محمد نوبختي وكتاب المقالات ابو الحسن مسعودي صاحب مروح الذّهب براي مؤلّفين بعد از منابع مهمّه بوده است.

ورّاق بشهادات **سيّد مرتضى** در كتاب المقالات خود در تقرير شبهات

---

(١١) رجال نجاشي ٢٦٣.

(١٢) مروج الذهب، ج٧، ص٢٣٦ (جاب فرنك).

(١٣) نقل ازمكتوبي كه حضرت آقاي آقا ميرزا فضل الله شيخ الاسلام زنجاني مدّ ظله مرقوم داشته اند.

ومقالات ثنويّه راه تأكيد واطناب رفته بوده وهمين مسئلة يكى از اسباب جلب سوءِ ظنّ درباب مانوى بودن او شده است. كتاب مقالات ابو عيسى را غالب مؤلّفين بعد از او مثل مسعودي وابو الحسن اشعري وابو ريحان بيروني وسيّد مرتضى وشهرستاني وعبد القاهر بغدادي وابن ابي الحديد در دست داشته وازآن مطالب بسيار نقل كرده اند.

[ص٨٧]

سيّد مرتضى دو كتاب ديكَر نام ميبرد ديكى اسم **الْمشرقي** ديكى باسم **النّوْحُ عَلَى الْبَهائِمِ** وميكَويد كه صحّت نسبت اين دو كتاب بابو عيسى ورّاق ثابت نسيت وبعيد نميداند كه يكى ازثنويّه آنها را اززبان ورّاق ساخته باشد ومعتقد است كه جون ابو عيسى باين قبيل عقايد متظاهر نبوده ودر اظهار ايمان نسبت بآنها تجاهر نميكرده نميتو انيم آن دو كتاب را از او بدانيم(١٤)

كتاب اوّل كه شايد موضوع آن شايد دفاع از يك قسمت از **أفكار ثنويّه** بوده است همان است كه در الفهرست وفهرست شيخ طوسى باسم كتاب الغريب المشرقي جاب شده وابو محمد نوبختي برآن نقض نوشته(١٥) ودر رجال **نجاشي** نقض ديكرى از ابو محمد نوبختي بر كتابي از ابو عيسى مذكور است بنام ردّ بر اهل تعجيز(١٦) وما در شرح حال ابو محمد نوبختي از اين موضع **گفتگو** خواهيم كرد.

يكى ديكر از تأليفات أبو عيسى كتابي بودى است بنام **في الردّ عَلَى الْفِرَقِ الثّلاثِ مِنَ النَّصارَى** كه آثر يحيى بن عَدِي (٢٨٣-٣٦٤)

(١٤) شافي، ص١٢.
(١٥) الفهرست، ص١٧٧، وفهرست طوسى، ص٩٩.
(١٦) رجال نجاشي، ص٤٧.

فيلسوف عيسوى معروف ردّ كرده واين ردّ يحيى بن عدى باقي است ويحيى تمام كتاب ابو عيسى را در تأليف خود بجزء نقل كرده است(١٧)

براى شرح حال او رجوع شود بمنابعيكه در ذيل صفحات اين قسمت بآنها اشارة شده است.

ابن الراوندي

(٢٤٥ يا ٢٩٨)

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن محمَّد بن إسْحق مشهور بابنُ الرّاوندي يا إبْن الرَّوَنْدِي اصلاً از مردم مَرْوُ الرُّوذ خراسان بوده واويكى از معرو فترين متكلمين است كه بمناسبت نداشتن عقيدهٔ بابرجا وجند بار تغيير مسلك دادن وتزلزل در ايمان واظهار الحاد وزندقه درست نميتوان كفت جزء كدام فرقه معدود است وكلمهٔ ملحد يا زنديق (بمعنى اعمّ اين كلمه كه مترادف باملحد است) كه مؤرّخين متعصّب ابن الرّاوندي را بآن عنوان خانده اند براى تشخيص عقايد ديني أو كافي نيست.

[ص ٨٨]

شايد بتوان كَفت كه ابن الرّاوندي هم مثل جماعتي ديكر از معاصرين خود دربى يافتن عقيدهٔ ثابت دلنشيني همهٔ عمر را در تشكيك وطلب وبحث واجتهاد بسر ميبر ده وهرجند روز بفرقه أي ميكرويده وبس ازا يّامي معدود از خود آرائي ظاهر ميكرده كه مقبول جمهور آن فرقه نمى افتاده

(١٧) L. Massignon, Reeueil des textes. P. 182-183.

واورا ازميان خود طرد مينموده اند ويااينكه جون قلمي شيوا **وقدرتي كامل دركلام داشته تاحدّى مانند جاحظ موافق خوشامد اين فرقه يا آن فرقه براى ايشان تأليف كتاب مينموده** وباكَرفتن جوائزي عمرى رابى ايماني ميكَز انده وضمناً در عقايد مردم خلل وارد ميكرده است وبهترين شاهد اين مطلب نقضهائى است كه او خود بر تأليفات خويش نوشته وعقايد سابق خود راردّ كرده است.

شرح حال وعقايد ابن الرّاوندي بعلل مذكور در فوق درست روشن نيست ومورّخين واصحاب كتب ملل ونحل از او آراء ومقالات بسيار نقل كرده اند وجون عقايد درباب او مختلف است **وصحّت نسبت آرائي كه باو منسوب شده مسلّم نيست قطعاً** نميشود از آنها نتيجه أي كرفت بخصوص كه مؤلفين متعصّب ودشمنان ابن الرّاوندي وامثال او موافق معمول آن ايام باينكّونه مردم همه وقت تهمتها مي بسته وبا تحقير ولعنت ذكر ايشانرا در كتب خودمى آورده اند.

أمر مسلم اينكه ابن الرّاوندي درابتدا مثل ورّاق وبر ادرو عمّ خوداز معتزله بوده[١٨] وبس از آنكه از جمع آن فرقه طرد شده مدّتي نيز على رغم اهل اعتزال بمذهب تشيع اظهار تمايل كرده ودر ردّ معتزله وتأييد فرقهٔ شيعه وعقايد كَرونده كَان بآن كتبي جند نوشته وجون كاملاً بآراء معتزله آشنا ودر كلام وانشاء نيز استاد بوده در اين راه بخوبى از عهده برآمده وحسّ انتقام بزركَان معتزلهٔ قريب بعهد خود از قبيل ابو هاشم جبّائي وابو علي جبّائي وابو الحسين خيّاط وكعبي را بجنبش آورده وبواسطهٔ تأليف كتابهاى بالنّسبة متقن وجمع آورى ادلّه وآراء كلامي در تأييد عقيدهٔ اهل تشيّع مخصوصاً مسئلهٔ امامت براى بيشرفت كار اين فرقه درآن ايّام كمك بزركى شده است.

---

(١٨) الانتصار، ص١٤٩.

بهین مناسبت قیام ابن الرّاوندي بر معتزله ودفاع از عقاید فرقهٔ شیعه متکلمین ومؤلفین معتزلي وسنی ازاو بزشتی تمام در کتب خود ذکر کرده اند مخصوصاً در میان معتزله ابو الحسین خیّاط وابو هاشم جبائي وابو علي بسر او ودرمیان اهل تسنن ابو الوفاء بن عقیل وابو الفرج عبد الرّحمن بن الجوزي براوبسیار تاخته وابن الجوزي اورا از بزرگان ملاحده(١٩) ویکی از سه نفر زندیق بزرکی میدانه که در میان اهل اسلام ظاهر شده اند(٢٠)

أمّا **عقیدهٔ مؤلّفین شیعه** در باب او مختلف است بعضی او را ستوده وبعضی دیکَر بذمّ او برداخته اند واز این میان کسکه بیش از همه علی رغم معتزله از بعضی از تألیفات وعقاید ابن الرّاوندي دفاع کرده علم الهدی سید مرتضی است. با این حال باز جون تمام عقاید ابن الرّاوندي با مذهب متکلمین امامي نبمساخته وبسیاری از آنها بیش ایشان ملعون ومطرود بوده است جمعی از اهل کلام شیعه در نقض باره أي از مؤلفات وآراء ابن الرّاوندي کتبی نوشته اند ومشهور ترین این اشخاص یکی ابو محمد حسن بن موسی نوبختي دیکَری خال او ابو سهل اسماعیل بن علي است حتّی سیّد مرتضی هم درکتاب شافي خود بنقص بعضی از ادلهٔ ابن الرّاوندي درباب امامت اشاره کرده است.

باری جون ابن الرّاوندي بدفاع از **عقاید إمامیّه** قیام نموده وبرای ایشان **بتألیف** کتبی برداخته است مخالفین این فرقه با وجود زندیق وملحد شمردن ابن الرّاوندي او را در **عداد متکلّمین شیعه** آورده اند وما بلعّت نامی که از

---

(١٩) تلبیس ابلیس، ص١١٨.

(٢٠) دونفر دیکر: یکی ابو حیان علي بن محمد صوفي مشرب معاصر ابن العمید وصاحب ابن عباد دیکري أبو العلاء أحمد بن سلیمان معری شاعر مشهور (بغیة الوعاة، ص٣٤٩ وروضات الجنات، ص٥٤).

این شخص واز ابو عیسی ورّاق در شرح حال **متکلّمین نوبختي** وشرح نص جلّي وغیره برده میشود دارین مقام باحوال وتألیفات او مختصر اشاره أي کردیم.

بدر ابن الرّاوندي را نوشته اند که از یهود بوده ودر توراة تحریفاتي وارد کرده است. این نسبت هم باید یکی از جملهٔ تهمتهائی باشد که بر ابن الرّاوندي بسته اند جه او وبعضی از کسانش جنانکه دیدیم از معتزله بوده اند وجدّش **محمّد بن اسحق** نام دارد وبهیمن ملاحظات صحّت این نسبت بعید مینماید.

ابن الرّاوندي از معاصرین اب عیسی ورّاقست وبکَفتهٔ ابو الحسین خیّاط شاکرد اوبوده ودر نتیجهٔ تعلیمات ورّاق از اعتزال رو کَردان **وبکفر والحاد منتقل شده**[21] **ودار این راه برای** او استادان دیکَری نیز از زنادقه مثل أُبو شاکر دَیْصَانِي ونُعْمان بن طالوت وأُبو الْحَفْص حَدّاد شمرده اند[22]

بکَفتهٔ مسعودي، ابن الرّاوندي **۱۱٤** مجلّد کتاب تألیف کرده بوده[23] که امروز ازآنها اثری باقی نیست **جز بعضی فقراتي** که ابو الحسین خیّاط در کتاب **الانتصار** برای ردّ مضمون آنها از کتاب **فَضِيحَةُ الْمُعْتَزِلَة** تألیف ابن الرّاندي نقل نموده است واز این کتب که بعضی از آنها در تقریر عقاید معتزله وعدّه أي در تأیید عقاید امامیهْ وبعضی دیکَر در ردّ بر اسلام ودفاع از عقاید ثنویّه یا یهود وغیره بوده است درست نمیدانیم که آزآنها کدامها تألیف ابن الرّاوندي است وکدامها تألیف کسانی که مشربشان نزدیك بمشرب ابن الرّاوندي بوده ویاکسانی که ازسر غرض ودشمني آنها را

---

(۲۱) الانتصار، ص۱۵۵.

(۲۲) أیضاً ص۱٤۲.

(۲۳) مروج الذهب، ج۷، ص۲۳۷ از جاب فرنك. که

ساخته وباسم ابن الرّاوندي انتشار داده اند.

شهرت ابن الرّاوندي بزندقه والحاد تا آنجا رسيده بوده كه اورا مثال كامل اين نسبت ميشمر ده اند وبهمين جهت غالب نوشته هائى راكع از آنها رايحهٔ كفر والحاد استشمام ميشده ومؤلّفين آنها لابد از ترس جان نام ونشان خود را بنهان ميكرده ديكَر ان از راه مشاكله بابن الرّاوندي نسبت ميداده اند.

اينك اسمى تأليفات منسوب بابن الرّاوندي وموضوع هريك از آنها:

١ ـ ٧ ـ كتابهاى: آلاَسْماءُ وَالأحْكام، الأبتداءُ وَالأعِادة، خَلْقُ الْقُرآنِ، الْبَقاءُ وَالْفناءُ، لاَ شَيْءٌ إلاّ مَوْجُودٌ[٢٤]، **آلطّبائعُ، اللُّؤْلُوءةُ** (در تناهى حركات) تمام در تقرير عقايد معتزله واين كتب ابن الرّاوندي درّ ايامىكه هنوز جزءِ جمع معتزله بوده تأليف كرده بوده

[ص٩١]

وآنها را بهمين جهت مؤلفين معتزلى جزئ «كتب صلاح» او ميدانند.

٨ـ كتاب الأمِامَةِ موافق عقيدهٔ فرقهٔ اماميّه واين همان كتابي است كه ابن الرّاوندي پس از ترك معتزله بجهت تقرّب بشيعه موافق مذهب ايشان تأليف كرده وكَفته اند كه در ازاءَ آن از رؤساى اماميّه سى دينار جايزه كرفته است.

٩ ـ كتاب فَضِيحَةُ آلْمُعْتَزِلَة در ردّ كتاب **فَضِيَةُ الْمُعْتَزِلَة** تأليف جاحظ وابن الرّاوندي در اين كتاب بسختى بر معتزله وجاحظ وشيوخ معتزلى او تاخته واز اماميّه دفاع كرده است.

---

(٢٤) برأي شرح مختصري از اين موضوع وعقيدة ابن الراوندي در آن باب رجوع كنيد بمقالات اشعري، ص٥٠٢.

أين كتاب درميان متكلّمين فرق مختلفه وارباب ملل ونحل كسب استشهار فوق العاده نموده است، از يك طرف معتزله بّد آن برداخته وكتب جند در نقض مطالب آن ساخته اندكه يكى ازآنها كتاب الانتصار ابو الحسين خيّاط است وازطرفى ديكَر دشمنان معتزله مخصوصاً **إماميّه** ومتكلمين اشعرى غالب مطالب آنرا در كتب خود نقل كرده وآنها را براى حملهٔ بمعتزله سند ودستاويز قرار داده اند.

مؤلّفين امامى كتاب الامامهٔ ابن الرّاوندي وكتابى ديكَر از تأليفات او را كه **العَرُوس** نام داشته از «كتب سداد» او ميشمارند[٢٥] وذكر اين كتاب دوّم فقط در كتب مؤلّفين امامى ديده ميشود واحتمال دار دكه مقصود ازآن كتاب فضيحة المعتزله يا كتاب ديكَرى باشد كه ابن الرّاوندي در تأييد عقيدهٔ اماميّه نوشته بوده.

قاضى القضاة عبد الجبّار معتزلى در كتاب المغنى بر ابن الرّاوندي وورّاق وامقال ايشان حمله ها كرده ودرباب ابن الرّاوندي ميكَويد كه غرض او از اظهار الحاد وتأليف كتب دارين خصوص انداختن شك در دلها وبوده وبسى اوقات هم براى كسب شهرت ومنفعت كتاب مينوشته است.

سيّد مرتضى در دفاع از ابن الرّاوندي ميكَويد: «ابن الرّاوندي اين كتبى را كه اسباب بدنامى او شده بقصد معارضهٔ با معتزله وزور آزمائى با ايشان ساخته جه معتزله از آميزش با او اظهار نفرت كردند او را بقصور

[ص ٩٢]

فهم وغفلت متّهم نمودند واين جمله او رابر آن داشت كه اين كتب را منتشر نمايد تا عجز معتزله را در نقض آنها آشكار سازد وانتقام خود را ازآن فرقه بكَيرد والاّ ابن الرّاوندي از اين تأليفات علناً تبرّى ميجسته ونسبت

---

(٢٥) روضات الجنات، ص٥٤ ونخبة المقال، ص١٥٧.

تأليفات آنها را بخود انكار ميكرده وبديكرى منسوب ميداشته اسْت وشكّى نيست كه او در اين عمل خطا كار بوده خواه بآنها اعتقاد داشته وخواه معتقد نبوده است وكارى كه **ابن الرّاوندي در اين راه كرده نظير عمل جاحظ يانزديك** بآن است واكَركسى كتب عُثْمانيه ومَرْوانيه وفُتْيا وعباسيّه وإماميّه روافِضَة وزيديّه راكه همه تأليف جاحظ است جمع آور دمى بيند كه مؤلّف آنها بر اثر اظهار آراء متضادّ ورنكَث برنكَث سخن كفتن بجه درجهٔ عظيمى ازشكّ والحاد وقلّت تفكّر در دين رسيده بوده است وهيجكس نميتواند مدّعى شودكه جاحظ بمحتوّيات اين كتب عقيده نداشته وبكويد كه جون او مقالات مردم واحتجاجات ايشانرا نقل كرده بر او دراين عمل جرمى وارد نيست جه اكر با اين قبيل كَفته ها بتوان مخالفين را قانع كرد نظير آنرا درحقّ ابن الرّاوندي نيز ميتوان كَفت در صورتيكه ابن الرّاوندي در كتبى كه نام او را در بيش مردم زشت كرده هيجكَاه نميكَويد كه من باين مذاهبى كه حكايت كرده ام معتقدم وبصحّت آنها ايمان دارم بلكه ميكويد دهريّه يا موحّدين يا براهمه يا مؤمنين باصل رسالت جنين وجنان ميكَويند. اكَر ميشود كَفت كه بر جاحظ در دشنام كَفتن بصحابه وائمّه وشهادات دادن بكَمراهى وخروج ايشان ازدين كناهى نيست وكلام او در اين موارد بمنزلهٔ نقل قول وحكايت است بهيمن ترتيب ابن الرّاوندي هم مجرم نيست وبناتبر قرينهٔ فوق تهمتهائى **كه براو وارد ساخته** اند از او زايل ميشود(٢٦)...

١٠ ـ **كتاب الْقَضِيب يا قَضِيْبُ الذَّهَب** دراثبات حدوث علم بار يتعالى؛

١١ـ **التّاج كه از مشهور** ترين كتب اوست وموضوع آن اثبات قدمت

---

(٢٦) شافي سيد مرتضى، ص١٣

عالم واجسام وردّ ادلّه مخالفين بوده[۲۷] وجون معتزله واماميّه بخلاف آن معتقدند جماعتي از متكلمين اين دو فرقه در نقض آن كتبى نوشته بوده اند

[ص۹۳]

از آن جمله از معتزله أبو الحسين خيّاط و از اماميّه ابو سهل اسماعيل بن علي **نوبختي** آنرا نقض كرده أند وكتاب ابو سهل درردّ كتاب التّاج ابن الرّاوندي كتاب **السّبك** نام داشته. اين كتاب **التّاج** كَويا در دست ابن ابي الحديد بوده او ميكويد كه ابن الرّاوندي مقاله' قدمت عالم را از فلاسفه اقتباس ودر كتاب التّاج خود كنجانده است[۲۸]؛

۱۲ ـ كتاب **نَعْتُ الْحِكْمةِ يا عَبَثُ الْحِكْمَةِ** در ذكر ياوه بودن تكليف امر ونهي بمردم از طرف خداوند تعالى؛

۱۳ـ **كتاب الزُمُرُّد در** ابطال موضوع رسالت وردّ معجزات منسوب بإبراهيم وموسى وعيسى وحضرت رسول وبقول ابو الحسين خيّاط دارين كتاب ابن الرّاوندي بابي بعنوان ردّ بر محمّديه يعني مسلمين مخصوصاً منعقد كرده بوده ودر آن بر قرآن مجيد تاخته بوده است[۲۹] وكَويا ظهور همين كتاب هم باعث طرد او از ميان معتزله شده است[۳۰] وابو القاسم كعبى نقل كرده بوده است كه ابن الرّاوندي در علت تسميه' اين كتاب بزمرّد جنين ميكَوايد كه جون خاصيّت زمّرد اين است كه هركَاه جشم مار برآن افتد در حال از حدقه بيرون جهد وذوب شود[۳۱] كتاب خودرا باين اسم

---

(۲۷) الانتصار، ص۱۷۲-۱۷۳.

(۲۸) شرح نهج البلاغة، ج۱، ص۲۹۹.

(۲۹) الانتصار، ص۲-۳.

(۳۰) أيضاً، ص۱۷۳.

(۳۱) شعر أي قديم مكرر دا اشعار خود باين افسانه اشاره ميكنند از آنجمله منجيك ميكويد: شنيده ام بحكايت كه ديدهء افعى، برون جهد جو زمرد براو برند فراز... الخ.

خواندم تاجون خصم در آن بنكَرد دستخوش هلاك كَردد. اين كتاب را ابن الرّاوندي خود وابو الحسين خيّاط نقض كرده اند؛

١٤ـ **كتاب الفَرّند** در طعن بر بيغمبر اسلام كه برآن هم ابو الحسين خيّاط وأبو هاشم جبّائي نقض نوشته اند؛

١٥ـ **كتاب الدّامغ** در ردّ بر قرآن ترتيب آن كه از طرف خيّاط وابو علي جبّائي ردّ شده واين كتاب را كَويا ابن الرّاوندي براي يهود نوشته بوده[٣٢] وخود نيز بعدها آنرا نقض كرده است[٣٣]؛

١٦ ـ كتاب التّوحِيد كه بكَفته' خيّاط ابن الرّاوندي بعداز آنكه از

[ص٩٤]

طرف مسلمين مورد تعقيب قرار كَرفته بود **ازترس جان** آنرا براى تقرّب باسلام تأليف كرده[٣٤]؛

١٧ـ **كتابى در موضوع** اجْتِهاد رأى كه آنرا ابو سهل إسماعيل نوبختي نقض كرده[٣٥]،

١٨ ـ كتاب الْمُرْجَان در اختلاف اهل اسلام وكتب ديكر؛

وفات ابن الرّاوندي را بعضى از مؤلّفين كمى يس از مرك ورّاق يعنى اندكى يس ازسال ٢٤٧ وبعضى ديكر در ٢٤٥ وعده أي هم در ٢٩٨ نوشته اند.

براى شرح حال وتألفيات وعقايد او رجوع كنيد بكتاب الانتصار خيّاط كه صفحه أي ازآن از ذكر ابن الرّاوندي خالى نيست ومقدمه' نفيس آن بقلم

---

(٣٢) البداية والنهاية ابن كثير (خطى).

(٣٣) ضميمهء الفهرست جاب مصر، ص٥.

(٣٤) الانتصار، ص١٣.

(٣٥) الفهرست، ص١٧٧

نیبرگیٔ[٣٦] والفهرست ص ٤٠٥ از ضميمهٔ جاب مصر ومروج الذّهب ج٧، ص٢٣٧ ازجاب فرنك وابن خلّكان ج١، ص٢٨ جاب طهران والبداية والنّهاية ابن كثير (خطّي) والمنتظم ابن الجوزي (خطّي) وتلبيس ابليس ص٧٢ و١١٨ وتبصرة العوام ص٣٩٨ و٤٤٠ **ومواضع متعدّده از مقالات اشعرى** وشرح نهج البلاغة ابن ابي الحديد والفرق بين الفرق وشهرستاني وابن حزم وكتاب شافى وفصول سيّد مرتضى وروضات الجنّات ص ٥٤ ورسالة ابن القارح در جزء مجموعهٔ رسائل البلغا جاب مصر ص٢٠١ **وكنز الفوائد كراجكى** ص٥١ وغيره.

(٥)

[ص١٠٢]

اولّى كسانى هستند كه بتبعيّت از ابو عيسى وراق وابن الراوندي در اثبات وجوب امامت وبيان اوصاف امام ادلّه عقليه....

(٦)

[ص١٠٣]

وأبو محمد (النوبختي) در باب امامت... مؤيد شروحى است كه أبو عيسى وراق وابن الراوندي در خصوص امامت نوشته اند بلكه بيشتر اعتماد أبو محمد وأبو سهل برد ادلّه اي است كه وراق وابن الراوندي آورده وايشان در طيّ طريق امامت همان راهى را رفته اندكه وراق وابن الراوندي رفته ودند[٣٧] همين احتجاج وراق وابن الراوندى وابو الأحوص

(٣٦) H.S. Byberg.

(٣٧) شافى سيد مرتضى، ص١٤-١٥.

وأبو محمد وابو سهل در اثبات وجوب امامت وتقرير صفات امام با ادلّهٔ عقليه بتدريج مسئلهٔ امامت راهم بيش اماميه مثل توحيد وعدل ونبوَت در جزء اصول وارد ودر مباحث كلامى داخل كرده است...

(٧)

[ص١٢٣ تعليق ١]

جنانكه سيد مرتضى ابن الراوندي را در نقل حكايت اهل مذاهب جون او آنهارا فقط بر سبيل حكايت آورده انست مقصّر نميشمارد ولي جاحظ را بر خلاف او جون اظهار تعلّق وعقيده بحكايات خود كرده خطا كار ميداند(٣٨)

(٨)

[ص١٢٧]

أبو محمد نوبختي غير از فضلائى كه ذكر شان در فوق كَذست با ابو الأحوص داود بن اسد بصري وخال خود ابو سهل اسماعيل بن علي (٢٣٧-٣١١) وابو علي محمد بن عبد الوهاب جبائي (٢٣٥- ٣٠٣) وابو القاسم عبد الله بن احمد كعبي بلخي (متوفى سال ٣١٩) وابن الراوندي وابو عبد الله (١٢٨) محمد بن عبد الله بن مملك اصفهاني وابو جعفر بن عبد الرحمن بن قبهٔ رازى معاصر بوده.

(٣٨) شافى سيد مرتضى، ص١٣.

استدراك على النصوص العربية

(١)

الفاخوري، حنا؛ والجر، خليل:

ـ تاريخ الفلسفة العربية،

الجزء الثاني [= الفلسفة العربية في الشرق والغرب]،

دار المعارف، بيروت ١٩٥٨.

[ص٣٢]

فهذا ابن الراوندي الزنديق يختبىء وراء البراهمة ليقول: «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله ـ سبحانه ـ على خلقه، وإنه هوالذي يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»(*).

(*) أشار الدكتوران الفاخوري والجر في الهامش هنا «راجع النصوص التي نشرها كراوس في

Rivista d'Italia سنة ١٩٣٤، تحت عنوان Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte ص٩٠»؛ (كذا !!)، والإشارة مغلوطة وفيها تمويه واضح. فالنص المذكور المقتبس عن ابن الريوندي إنما جاء في بحث الأستاذ كراوس المذكور المنشور في مجلة Rivista degli Studi Orientali وليست التي ذكراها: وإشارتهما إلى النص (ص٩٠) غلط؛ فهي في الأصل الألماني p. 97 وقارن p. 111؛ يقابل ذلك في ترجمة الدكتور بدوي في صفحة ٨٠ س٨-١٤، وص١٠٠-١٠١ شذرة ٣؛ قارن ملحق المجلد الأول من كتابنا هذا، ص٢٦٦، ٢٨٦-٢٨٧؛ فهناك نلاحظ أنهما ينقلان عبارة ترجمة بدوي، وإن لم يشيرا إليه بحسبانهما رجعا إلى الأصل الألماني (!!).

(٢)

ضيف، الدكتور شوقي:
ـ العصر العبّاسي الثاني،
سلسلة « تاريخ الأدب العربي ٤ »،
دار المعارف، القاهرة ١٩٧٣(*).

[ص١٧٣]

وذكر الشهرستاني تكملة لنظرية الجاحظ في الطباع... وقد ردّ أبو الحسين الخياط على نسبة هذا القول إلى الجاحظ، وقال إنّه مما نسبه إليه ابن الراوندي الكذّاب؛ وقال إنّه كذب عليه أيضاً في نسبته إليه إحالة فناء الأجساد وعدمها(١). ولعل في ذلك ما ينبهنا إلى أنه يجب الاحتياط في التعرف

(*) قارن العنوان الأوروبي:
Dr. Shawqî Dayf, Al-'Asr Al-'Abbâsî Al-Thânî
[Târikh Al-Adab Al-'Arabî 4], Dar Al-Maaref, Cairo, 1973.

(١) يشير المؤلف إلى «انتصار الخياط ص٢١-٢٢»، وهو يقصد طبعة القاهرة ١٩٢٥. وهناك نجد في اقتباس الخياط عن ابن الريوندي (الأجساد) على (أجسام)؛ والأخيرة هي الصحيحة في رأينا عند تحقيق كلام ابن الريوندي الذي يشير إلى عبارة الجاحظ هذه ثلاث مرات في شذرات كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ للاستفاضة يراجع كتابنا
Ibn ar-Riwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, p. 109 (fr. 12), p. 135 (fr. 98). p. 165 (fr. 188).
وقارن اقتباس البغدادي p. 311 س٢-٣.

على آراء المعتزلة وأنه يحسن استقاؤها من كتبهم الخاصة[٢]

.... ومن تلامذة جعفر بن مبشر، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد ابن عثمان الخياط، الذي عاش حتى نهاية القرن الثالث الهجري. وكان من أكثر المعتزلة علماً بأقوالهم]ص١٧٤] واختلافاتهم، وكان فقهياً مثل استاذه، ومحدثاً مرموقاً. وله كتب كثيرة في الرد على ابن الراوندي، نُشر منها ـ كما مر بنا في غير هذا الموضع[٣] ـ كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي[٤] الملحد، وهو يدل بوضوح على سعة معرفته بآراء المعتزلة؛ وكان ابن الراوندي نسب إليهم آراء كثيرة غير صحيحة، فزيّفها وبيّن بطلانها، ومن عجب أن نرى البغدادي، في الفرق بين الفرق، والشهرستاني، في الملل والنحل، ينسبان إليهم بعض هذه الآراء[٥]، كما يتضح من المقارنة بين ما جاء فيهما عن الجاحظ مثلاً وما جاء في كتاب الانتصار...

---

(٢) كذا (!!) ولا ندري ما الجديد على المرحوم نيبرك في هذه العبارة!

(٣) يقصد الموضع السابق من إشارته [ص١٧٣]، وقارن هامشنا (١) قبل.

(٤) العنوان الصحيح «الروندي» تبعاً للأستاذ نيبرك، وقارن طبعة بيروت (١٩٥٧): بكسر الراء، فلا يجوز إضافة الألف بعدها، كما نرى؛ بل هي اختصار واضح لغياب الياء الأصلية «الريوندي»! فلاحظ؛ وكذلك قارن كتابنا السابق

Ibid., pp. 7-8, note 1

(٥) هذا كلام معروف ومشهور، ولكننا اعتبرناه دليلاً على تأثير ابن الريوندي في مؤرخي الحركات الفكرية فيما بعد القرن الرابع الهجري، وأقمنا الدليل تلو الدليل على أن ابن الريوندي كان مصدراً مهماً لهؤلاء المؤلفين، ولكنه لم يكن الوحيد؛ فلدينا الكثير من الآراء مما لم نستطع تتبع آثارها في أعمال ابن الريوندي، فوجدناها ترجع إلى الأشعري من جهة وإلى الماتريدي من جهة أخرى. يراجع كتابنا السابق. Ibid., pp. 65 ff.

(٣)

الرّاوي، عبد الستار عزّ الدين:

ـ مدرسة بغداد المعتزلية الكلامية في القرن الثالث الهجري،

(رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية)

ربيع ١٩٧٤(*).

[ص١٦٣]

فيما جاء الخياط فوضع كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي[1] الملحد». [ص١٦٤] وقد وضحت في هذا الكتاب مقدرة الخياط الفائقة فردّ على كتاب ابن الراوندي فقرة فقرة وكلمة كلمة.

ونجد أسلوب الخياط الذي اتبعه في كتابه أسلوباً نقدياً رفيعاً، ويمتلك عبارة منهجية سليمة، فضلاً عن عمق ثقافته وإلمامه بمذاهب المتكلمين عموماً.

(*) الاقتباس عن الرسالة المخطوطة للمؤلف: بنقله؛ مع شكرنا لتعاونه في رصد مقولاته بهذا الخصوص وضمها إلى نصوص كتابنا هذا.

(١) يراجع الهامش (٤) من نص شوقي ضيف السابق.

ويعتقد أبو الحسين الخياط أن ابن الراوندي وضع كتابه هذا «فضيحة المعتزلة» وشتمّ فيه المعتزلة للانتقام منهم والثأر لشيوخ الرافضة الذين قطعهم علماء المعتزلة[٢]. وقد حفل الانتصار بدفاعات الخيوط[٣] عن أصحابه البغداديين، خصوصاً؛ فبيّن مآثرهم، وأظهر فضل المعتزلة في الدفاع عن الدين ضد فرق المخالفين وحمايتهم لمبدأ التوحيد.

---

(٢) هذا كلام لا يخرج عن نطاق آراء نيبرك سنة ١٩٢٥؛ فلاحظ.

(٣) كذا (!!) وأتمنى أن يكون الزميل الراوي قد أخطأ في النقل عن رسالته!

(٤)

الرّاوي، الدكتور عبد الستار عز الدين:
- القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي وفكره الإسلامي،
(رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية)،
صيف ١٩٧٧[*].

(١)

[ص٢٥٨-٢٥٩]

وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد أعلنت براءتها من ابن حائط وأتباعه، فإنها لم توقف عمليات تطهير صفوفها، فقد طردت من بين أقطابها الكثيرين الذين انحرفوا عن الأصولية العقلانية[١]، واتجهوا إلى

(*) اقتبس لنا المؤلف النصّين التاليين من رسالته المخطوطة؛ فله شكرنا لحرصه في تسجيل موقفه من مشكلة «ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة» حتى وبعد الانتهاء من طبع مجلده الثاني.

(١) كذا (!) وهو كلام عام؛ لأن ابن الريوندي، كما تأكد لنا، نموذج متطرف للعقلانية في تاريخ الحركات الفكرية، والقرن الثالث الهجري بوجه خاص؛ يراكع كتابنا السابق
Ibn ar-Rîwandî, pp. 60-61.

تفسيرات ذاتية؛ فأقصت الورّاق وضرار بن عمر ويحيى بن كامل وابن الراوندي... وإذا كانت المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء، وطردتهم من تنظيماتها، فإنها كانت أيضاً حريصة على متابعة نشاطهم الفكري وتطويقه بالمناظرة والجدل، إدراكاً منها[٢] للبعد الآخر الذي تسلكه الحركة الارتيابية في التفافها حول الثقافة العربية والفكر الإسلامي وتطويعه لمصالحها بعد أن نجحت في النفاذ بآرائها «الهجينة» إلى شرائح كثيرة من المثقفين والطبقات الشعبية[٢]

(٢)

[ص٢٦١]

ولعل الرسم الشيعي الذي أبرز الإمام علي بمثل هذه الصورة الميثولوجية، كان أولى النتائج مبدأ «العصمة» الذي أضافه الشيعة لأئمتهم، والذي أصبت القاضي أصوله عبر الأطراف المعادية للإسلام منذ هشام بن الحكم الذي اتهمه بتسويق[٣] هذا المبدأ، والذي أخذ عنه الحداد والوراق وابن الراوندي.

(٢-٢) هذه عبارة عويصة تحتاج من الزميل الدكتور الراوي إلى إعادة صياغة، كما أزعم.

(٣) لا أملك تعليقاً على هذه العبارة؛ فهي الرأي التقليدي في هؤلاء على العموم،كما لاحظنا ذلك عشرات المرات خلال كتابنا «تاريخ ابن الريوندي الملحد» ومجلدي كتابنا هذا؛ لكني أحاول هنا الربط بين «الحركة الارتيابية» التي وردت في النص السابق وبين «الأطراف المعادية للإسلام» التي يشير المؤلف إليها هنا؛ ولا أفهم منهما غير حركة هدامة ناهضت الثقافة العربية والفكر الإسلامي؛ وأساس هذه الحركة أنها تسلحت بآراء «هجينة» كانت وبالاً على الحضارة العربية والفكر الإسلامي؛ وكأني هنا آتي إلى ختام كتابي الكبير هذا، الذي جمعت فيه المكتبة العربية بخصوص النصوص المتعلقة بابن الريوندي، فأجد أن ابن الريوندي لا يزال منذ مقدمة نيبرك لكتاب الانتصار (سنة ١٩٢٥) يتناول على وتيرة واحدة؛ هي تحيز للمعتزلة من خصومه، كالخياط والقاضي، حتى وبعد أن تأكد لدينا أنه كان رئيساً لمدرسة من مدارسهم، ومنظراً جليلاً من منظري فكرهم. يراجع كتابنا السابق .Ibid., pp. 41-44

جريدة المصادر والمراجع

(BIBLIOGRAPHY)

«تحتوي هذه الجريدة ثبتاً بالتوثيق الشامل في جمع وتحقيق ومراجعة النصوص الواردة في مجلدي هذا الكتاب، بالإضافة إلى إشارات كتابنا (تأريخ ابن الريوندي الملحد)، في تقسيم ثلاثي: عربية، وشرقية، وأوروبية».

(أ) المصادر والمراجع العربية

الآلوسي، الدكتور حسام محيي الدين:

ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد ١٣٨٧ / ١٩٦٧.

آل ياسين، الدكتور جعفر:

انظر محفوظ الدكتور حسين علي وآل ياسين، الدكتور جعفر.

آل ياسين، الشيخ محمد حسن:

ـ الفارابي ونصوص الحكم، بغداد ١٩٧٦/١٣٩٦، [في الأصل بحث مسلسل منشور في مجلة «البلاغ» (الكاظمية ١٩٧٨/١٣٩٦)، الأعداد ٢، ٣، ٥ من السنة السادسة].

ابن أبي أصيبعة:

ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نشرة الأستاذ اوغست ميللر Aug. Müller، القاهرة ـ توبنكَن، ١٨٨٢/١٢٩٩.

ابن أبي الحديد:

ـ شرح نهج البلاغة، نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٢٥.

ابن الأثير، عز الدين:

ـ الكامل في التاريخ، بولاق ١٢٩٠-١٢٩٣/١٨٨٣-١٨٨٦.

ابن الأثير، مجد الدين:

ـ النهاية في غريب الحديث، القاهرة ١٩٠٤/١٣٢٢.

ابن الأنباري، أبو البركات:

ـ نزهة الالباء في طبقات الأطباء، طبعة القاهرة ١٨٨٧/١٢٩٤؛ ونشرة الدكتور إبراهيم السامرائي، بغداد ١٩٥٩.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن:

ـ النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة، نشرة الأستاذ جوينبول Juynboll، ليدن ١٨٥٥؛ وطبعة القاهرة ١٩٣٢/١٣٥١.

ابن تيمية، تقي الدين:

ـ الفتاوى، القاهرة ١٩٠٨.

ـ منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٩٠٤/١٣٢٢.

ابن الجوزي، أبو الفرج:

ـ أخبار الحمقى والمغفّلين، نشرة الشيخ علي الخاقاني، بغداد ١٩٦٦/١٣٨٦؛ ونشرة المرحوم كاظم المظفر، النجف ١٩٦٦/١٣٨٦.

ـ تلبيس ابليس [= نقد العلم والعلماء]، طبعة القاهرة ١٩٢٢/١٣٤٠؛ وط. القاهرة ١٩٢٨/١٣٤٧؛ وط. جديدة (بلا تاريخ)، المط. المنيرية، القاهرة.

ـ المنتظم في التاريخ، ط. حيدر أباد ١٩٣٨/١٣٥٧-١٩٣٩؛ مخطوطات ايا صوفيا ٣٠٩٦؛ وفيض الله ١٥٣٥؛ كوربولو ١١٧٤.

ابن حجر العسقلاني:

ـ لسان الميزان، طبعة حيدر اباد ١٩٩١/١٣٢٩.

ابن حزم، الأندلسي:

ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١.

ـ طوق الحمامة في الأُلفة والأُلاَّف، نشرة الأستاذ برشه Léon Bercher الجزائر ١٩٤٩.

ابن خلكان:

ـ وفيات الأعيان وأنباء الزمان، نشرة الأستاذ فستنفلد F. Wüstenfeld، كوتنكن ١٨٣٥؛ وط. القاهرة (بلا تاريخ)، ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦ / ١٩٤٨.

ابن الريوندي، أبو الحسين:

ـ كتاب فضيحة المعتزلة، تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم، [ضمن رسالته الموسومة Ibn Rîwandî's Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah, Oueidat Editions, Beirut - Paris 1977] بيروت ـ باريس ١٩٧٧.

ابن الشحنة:

ـ روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، [على هامش كتاب الكامل لابن الأثير]، بولاق ١٢٩٠-١٢٩٣/١٨٧٣-١٨٧٦.

ابن شهراشوب، رشيد الدين:

ـ كتاب معالم العلماء، نشرة عباس إقبال، طهران ١٣٥٣/١٩٣٤.

ابن عساكر:

ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، نشرة حسان الدين القدسي، دمشق ١٣٤٧/١٩٢٨.

ابن علي رضا، محمد باقر:

ـ جامع الشواهد، طهران ١٢٨٨/١٨٧١-١٨٧٢.

أبن العماد، الحنبلي:

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة ١٣٥٠/١٩٣١

ابن قتيبة:

ـ تأويل مختلف الحديث، القاهرة ١٩٢٥.

ابن الفرّاء، أبو يعلى:

ـ المعتمد في أصول الدين، نشرة الدكتور وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت ١٩٧٤.

ابن القارح:

ـ الرسالة؛ نشرة كامل كيلاني (مع رسالة الغفران)؛ ونشرة محمد كرد علي (ضمن رسائل البلغاء)؛ ومخطوط دار الكتب والوثائق، القاهرة برقم ٨٠ مجاميع تيمور.

ابن القفطي، الوزير:

ـ اخبار العلماء بأخبار الحكماء، [= تاريخ الحكماء]، نشرة الأستاذ ليبرت J.lippert، لايبزيك ١٣٢٠/١٩٠٢؛ وطبعة القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨.

ـ انباه الرواة على انباه النحاة، نشرة محمد ابو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٧١/١٩٥٢.

ابن قيم الجوزية:

ـ كتاب الروح، حيدر اباد ١٣٢٤/١٩٠٦

ابن كثير:

ـ البداية والنهاية، القاهرة ١٩٣٩.

ابن كمال باشا:

ـ رسالة في تصحيح لفظ الزنديق، نشرة الدكتور حسين علي محفوظ [بغداد ١٩٦٢]؛ ومخطوط مانجستر رقم (B) 811.

ابن المرتضى:

ـ طبقات المعتزلة [من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل]، نشرة الأستاذ أرنولد T. W. Arnold، حيدر أباد ـ ليبزيك ١٨٩٨/١٣١٦، و١٩٠٢؛ ونشرة الأستاذة دفالدفلزر Susanna Diwald-Wilzer بيروت ١٩٦١/١٣٨٠؛ ونشرة الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، الإسكندرية ١٩٧٢ [وقد نسبا الكتاب إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي].

ابن مطهّر الحلّي:

ـ انوار الملكوت في شرح الياقوت، نشرة محمد نجمي ـ زنجاني، طهران ١٩٦٠.

ـ رجال العلامة الحلي [= الخلاصة]، نشرة محمد صادق بحر العلوم، النجف ١٩٦١/١٣٨١.

ابن منظور الأفريقي:

ـ لسان العرب، بولاق ١٢٩٩-١٨٨١/١٣٠٨-١٨٩١

ابن النديم:

ـ كتاب الفهرست، نشرة الأستاذ فلوكَل G. Flügol، لايبزيك ١٨٧٠-١٨٧١؛ وط. القاهرة ١٩٢٩/١٣٤٨.

ابن الوردي:

ـ تتمة المختصر [لأبي الفداء]، القاهرة ١٨٦٨/١٢٨٥.

ـ الديوان، نشرة مط. الجوائب، اسطنبول ١٨٨٣/١٣٠٠.

ابن يعقوب:

ـ روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار [للزمخشري]، بولاق ١٨٦٣/١٢٨٠.

أبو رشيد النيسابوري:

- ديوان الأصول (في التوحيد)، نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٩٦٩.

- كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، نشرة الأستاذ بيرام A.Biram، ليدن ١٩٠٢.

أبو ريدة، الدكتور محمد عبد الهادي:

- إبراهيم بن سيار النظام، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٤٦.

أبو ريّان، الدكتور محمد علي:

- تاريخ الفكر الفلسفي في افسلام، الإسكندريّة ١٩٧٤.

أبو الفداء:

- كتاب المختصر في أخبار البشر [= تاريخ أبي الفداء]، اسطنبول ١٢٨٦/١٨٦٩-١٨٧٠؛ وطبعة القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧

الاسفراييني، أبو المظفر:

- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، نشرة الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٥٩/ ١٩٤٠؛ وط ثانية، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥.

إسماعيل باشا البغدادي:

- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اسطنبول ١٣٦٤-١٣٦٦/١٩٤٥-١٩٤٧.

- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسطنبول ١٩٥١.

الأشعري، أبو الحسن:

ـ الابانة عن أصول الديانة، حيدر أباد ١٣٢١/١٩٠٣.

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، نشرة الأستاذ ريتر H.Ritter، اسطنبول ١٩٢٩-١٩٣٠؛ والطبعة الثانية، Wiesbaden ١٠٦٣؛ ونشرة محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٣٦٩/١٩٥٠.

الأصفهاني، أبو الفرج:

ـ الأغاني، القاهرة ١٣٢٢-١٣٢٣/١٩٠٤-١٩٠٥.

الأعسم، الدكتور عبد الأمير:

ـ الفيلسوف الغزالي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٤.

ـ نصير الدين الطوسي، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٥.

ـ الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي، بغداد ١٩٧٥.

ـ تأريخ ابن الريوندي الملحد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٥.

ـ وثيقة مهمة تتعلق بابن الريوندي تبعاً للماتريدي في كتاب التوحيد، بغداد ١٩٧٦.

أغابزركَث الطهراني:

ـ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، طهران ١٩٥٦.

الأفندي، ميرزا عبد الله:

ـ رياض العلماء وحياض الفضلاء، مخطوطة محمد المشكواة (جامعة طهران) برقم ٩٩٣؛ ومصورة النجف (مكتبة الحكيم) ١/ق١.

أمين، الأستاذ أحمد:

ـ المهدي والمهدوية، القاهرة ١٩٥١.

الإيجي، عضد الدين:

ـ المواقف في علم الكلام، نشرة إبراهيم الدسوقي عطية وأحمد محمد الحنبولي، القاهرة ١٩٣٧/١٣٥٧.

الباقلاني، الإمام:

ـ إعجاز القرآن، القاهرة ١٩٣٠/١٣٤٩.

البحراني، البلادي:

ـ أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، النجف ١٩٦٠/١٣٨٠.

ـ أنيس المسافر وجليس الحاضر [= الكشكول]، بومبي ١٨٧٤/١٢٩١.

بحر العلوم، محمد:

ـ الكندي، الرائد الأول للفلسفة الإسلامية ومفخرة الفكر العربي، النجف ١٩٦٢/١٣٨٢.

بدوي، الدكتور عبد الرحمن:

ـ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٧.

ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٦.

ـ مذاهب الإسلاميين، (الجزء الأول: المعتزلة والأشاعرة)، بروت ١٩٧١.

ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة ١٩٤٥

برجشتريسر:

ـ أصول نقد النصوص ونشر الكتب، [محاضرات للأستاذ G.Bergstrüsser على طلبة كلية الآداب بالجامعة المصرية ١٩٣١-١٩٣٢؛ إعداد وتقديم الدكتور محمد حمّدي البكري] ـ القاهرة ١٩٦٩.

البرقوقي، عبد الرحمن:

ـ ضبط وشرح التلخيص في علوم البلاغة [القـزويني]، القـاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤؛ وط. المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).

البروجردي، حسين بن رضا:

ـ نخبة المقال في علم الرجال، طهران ١٣١٣/١٨٩٥.

بروكلمان، كارل:

ـ تاريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦١.

البزدوي، أبو اليسر:

ـ كتاب أصول الدين [مختصر كتـاب التوحيـد للماتريـدي]، نـشرة الأسـتاذ Hans Peter liness، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣

البغدادي، ابو منصور:

ـ الفرق بين الفرق، نشرة محمد بدر، القاهرة ١٣٢٨/١٩١٠.

ـ الملل والنحل، نشرة الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت ١٩٧٠.

ـ أصول الدين، اسطنبول ١٣٤٧/١٩٢٨.

بلبع، الدكتور عبد الحكيم:

ـ أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٥٩.

البلخي، أبو القاسم الكعبي:

ـ ذكر المعتزلة من «كتاب مقالات الإسلاميين»، [ضمن كتاب فضل الاعتزال] نشرة فؤاد سيد، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤.

البندر، عبد الزهرة:

ـ نظرية البداء عند الشيرازي، النجف ١٩٧٥.

بينس، الأستاذ س.:

ـ مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمـذاهب اليونـان واليهـود، ترجمـة الـدكتور محمد بد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٦٥/١٩٤٦.

التبريزي، عبد الرحيم:

ـ حاشية على كتاب المطوّل [للتفتازاني]، ط. حجر، افغانستان (؟)، ١٣٠١/١٨٨٤.

التستري، محمد تقي:

ـ قاموس الرجال، طهران ١٣٧٩/١٩٥٩.

التفتازاني، سعد الدين:

ـ كتاب المطوّل، ط. حجر، افغانستان (؟)، ١٣٠١/١٨٨٤.

ـ شرح مختصر التـصريف [للزنجـاني]، مخطـوط مكتبـة الأسـتاذ نـاجي محفـوظ بغداد، رقم ٥٠٨.

التهانوي:

ـ كشاف اصطلاحات الفنون، استطنبول ١٣١٧ — ١٣١٨/

توتل فردينان:

ـ المنجد في الأدب والعلوم [معجم لأعلام الشرق والغرب]، بيروت ١٩٦٠.

التوحيدي، أبو حيان:

ـ الامتاع والمؤانسة، نشرة أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩-١٩٤٢.

ـ البصائر والذخائر، نشرة الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦٤.

ـ مثالب الوزيرين، نشرة الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق ١٩٦١.

ـ المقابسات، نشرة حسن السندوبين القاهرة ١٩٢٩.

ـ الهوامل والشوامل، نشرة أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة ١٣٧٠/١٩٥١.

تيمور، أحمد باشا:

ـ ضبط الأعلام، القاهرة ١٩٤٧.

الجابري، علي:

ـ الفكر السلفي للشيعة الإمامية، بيروت ١٩٧٨.

جار الله، زهدي حسن:

ـ المعتزلة، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧.

الجبوري، الدكتور عبد الله:

ـ عبد الله بن جعفر بن درستويه، بغداد ١٩٧٥

الجرجاني، الشريف:

ـ شرح المواقف، اسطنبول ١٢٨٦/١٨٦٩-١٨٧٠؛ ونشرة لايبزيك ١٨٤٨.

الجزائري، نعمة الله:

ـ زهر الربيع، ط. حجر، بومبي ١٢٩١-١٢٩٢/١٨٧٤-١٨٧٥؛ أخرى في بومبي ١٣٤١/١٩٢٢.

الجندي، أنور:

التراث الإسلامي والمستشرقون، مجلة الهلال (القاهرة، أول يناير ١٩٧٦)، السنة ٨٤/ العدد ١.

الجويني، إمام الحرمين:

ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نشرة الأستاذ لوسياني J.D. Luciani، باريس ١٩٣٠؛ ونشرة دكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة ١٩٥٠.

الحاكم الجشمي، أبو السعد:

ـ شرح عيون المسائل، مخطوطة دار الكتب، الوثائق، القاهرة، برقم ب/ ٢٧٦٢٥.

الحكيم، محمد تقي الطباطبائي:

ـ مكتبة آية الله الحكيم العامة، (الحلاقة الأولى)، النجف ١٩٦٢/١٣٨٢

الحسني، هاشم معروف:

ـ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، بيروت ١٩٦٤

حسين، الدكتور طه (وآخرون):

ـ تعريف القدماء بأبي العلاء، القاهرة ١٩٠٢/١٣٦٣

الخاقاني، الشيخ علي:

ـ شعراء بغداد، بغداد ١٩٦٢.

خشيم، علي فهمي:

ـ الجبائيان، أبو علي وابو هاشم، طرابلس (ليبيا) ١٩٦٨.

الخطيب، البغدادي:

ـ تاريخ بغداد، دمشق ١٩٢٦/١٣٤٥.

الخطيب، عبد الله:

ـ صالح بن عبد القدّوس، بغداد ١٩٦٧.

الخفاجي، شهاب الدين:

ـ ديوان الأدب، مخطوط المتحف العراقي، بغداد، تحت رقم ٥٨٥.

- شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، القاهرة ١٨٦٥/١٢٨٢؛ وط. أخرى، القاهرة ١٩٠٢/١٣٢٠.

خليفة، حاجي:

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نشرة الأستاذ فوكل G. Flügel، لايبزيك ١٨٣٥-١٨٥٨؛ وط. اسطنبول.

الخوانساري، محمد باقر:

- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ط. حجر، طهران ١٨٨٩/١٣٠٧-١٨٩٠

الخيّاط، ابو الحسين:

- كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد، نشرة الأستاذ نيبرك H.S. Nyberg، القاهرة ١٩٢٥؛ وط. ثانية، الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٧.

خياطة، سليم:

- ابن الراوندي، فذلكة عنه، مجلة المقتطف (القاهرة ١٩٣١)، قسم ٤، مجلد ٧٨.

دار الكتب المصرية:

- فهرس الخزانة التيمورية، [العقائد والأصول]، القاهرة ١٩٥٠/١٣٦٩.

الدّاماد، المير:

- الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية، ط. حجر، طهران ١٨٩٣/١٣١١-١٨٩٤.

الدّسوقي، محمد بن محمد بن عرفة:

- حاشية الدسوقي على شرح السعد، [على هامش كتاب شروح التلخيص]، نشرة عيسة البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٧.

الذهبي، شمس الدين:

ـ تاريخ الإسلام، القاهرة ١٣٦٧-١٣٦٩/١٩٤٧-١٩٤٩.

ـ تذكرة الحفاظ حيدر أباد ١٣٤٣-١٣٤٤/١٩٢٣-١٩٢٥.

ـ دول الإسلام، حيدر أباد، ١٣٣٧/١٩١٨.

ـ ميزان الاعتدال، القاهرة، ١٣٢٥/١٩٠٧.

الرازي، الحافظ ابن أبي حاتم:

ـ الجرح والتعديل، حيدر أباد ١٩٥٢-١٩٥٣.

الرازي، فخر الدين:

ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، نشرة (الدكتور) علي سامي النشار، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٨.

ـ محصّل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٣-١٩٠٤.

ـ معالم أصول الدين، [على هامش كتاب محصّل...، السابق ذكره].

ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، القاهرة ١٣١٧/١٨٩٩.

الرافعي، مصطفى صادق:

ـ إعجاز القرآن والبلاغة النبوّة، ط. أولى القاهرة ١٩٢٦ (؟)، وط ٨، القاهرة ١٣٨٤/١٩٦٥ [=ط. القاهرة ١٣٨١/١٩٦١].

الزبيدي، ابن المرتضى:

ـ تاج العروس في شرح جواهر القاموس، القاهرة ١٣٠٦/١٨٨٨-١٨٨٩.

الزركلي/ خير الدين:

ـ الأعلام، القاهرة ١٩٥٦-١٩٥٩.

الزمخشري:

ـ أساس البلاغة، القاهرة ١٩٦٠

ـ ربيع الأبرار، مخطوط مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، تحت أرقام ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩.

زكريا إبراهيم، الدكتور:

ـ الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية، بغداد ١٣٩٢/١٩٧٢.

سبط ابن الجوزي:

ـ مرآة الزمان في تاريخ الأعيان،

السبكي، تاج الدين:

ـ طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦.

السبيتي، موسى:

ـ المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي، مجلة النشاط الثقافي (النجف، آب ١٩٥٨)، مجلد ١، عدد٨.

السخاوي، شمس الدين:

ـ الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، القاهرة ١٣٥٥/١٩٣٧.

السكاكي، أبو يعقوب:

ـ كتاب مفتاح العلوم، ط. أولى، المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣١٧/١٩٠٠.

السمرقندي، شمس الدين:

ـ الصحائف الإلهية، مخطوط باريس، برقم ١٢٤٧.

السمعاني، أبو سعيد:

ـ الأنساب، نشرة الستاذ مارغوليوث D.S. Margoliouth، ليدن ١٩١٢.

السندوبي، حسن:

ـ مقدمة في ابي حيان التوحيدي آثاره ومروياته، [نشرة المقابسات]، القاهرة ١٣٤٧/١٩٢٩

سيد، فؤاد:

ـ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤.

السيوطي، جلال الدين:

ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة ١٣٢٦/١٩٠٨.

الشهرستاني، أبو الفتح:

ـ كتاب الملل والنحل، [مطبوع على هامش الفصل لابن حزم] القاهرة ١٣٢١/١٩٠٣؛ ونشرة الأستاذ كيورتن W.Cureton، ط. لندن ١٨٤٢-١٨٤٦، وط. لايبزيك ١٩٢٣.

الشهرستاني، هبة الدين:

ـ مقدمة كتاب فرقة الشيعة للنوبختي، نشرة الستاذ ريتر H. Ritter، اسطنبول ١٩٣١؛ ونشرة إبراهيم الزين، بيروت (بلا تاريخ).

الشيبي، الدكتور كامل مصطفى:

ـ ديوان صالح بن عبد القدوس، مخطوطة المؤلف، تحت الطبع [بيروت؟].

الشيرازي، هبة الله المؤيد في الدين:

ـ المجالس المؤيدية، مخطوطة مصورة في مكتبة جامعة القاهرة عن نسخة الهند، ونشرة الأستاذ كراوس Paul Kraus للمجالس ٤١٧-٤٢٢] ضمن كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام للدكتور بدوي، القاهرة ١٩٤٥؛ ونشرة الدكتور

مصطفى غالب للمجالس المائة الأولى، الجزء الأول، سلسلة التراث الفاطمي رقم ١٣، بيروت ١٩٧٤؟].

صاعد، الأندلسي:

- طبقات الأمم، نشرة لويس شيخو، بيروت ١٩١٢.

الصدر، حسن:

- تأسيس الشيعة لفنون الإسلام، بغداد ١٣٧٠/١٩٥١.

الصفدي، صلاح الدين:

- الغيث المسجم في شرح لامية العجم، بولاق ١٢٩٠/١٨٧٣؛ والقاهرة ١٣٠٥/١٨٨٨.

- الوافي بالوفيات، نشرة الأستاذ ريتر H. Ritter، فيسبادن ١٩٦١.

الطوسي، أبو جعفر:

- فهرست كتب الشيعة، نشرة الأستاذين شبرنجر Sprenger وعبد الحق، كلكتا ١٨٥٣-١٨٥٥؛ ونشرة بحر العلوم، النجف ١٩٦١.

الطوسي، نصير الدين:

- تلخيص المحصل [على هامش محصل أفكار المتقدمين للرازي] القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٣-١٩٠٤.

العاملي، محسن الأمين:

- أعيان الشيعة، دمشق ١٣٥٧م١٩٣٨؛ وط. بيروت ١٩٦١.

العاملي، محمد، بهاء الدين:

- الكشكول، القاهرة ١٩٢٥.

العبّاسي، عبد الرحيم:

- معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، بولاق ١٢٧٤/١٨٥٧-١٨٥٨؛

ونشرة محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧.

عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة:

- تثبيت دلائل النبوة، نشرة الدكتور عبد الكريم العثمان، بيروت [١٩٦٦؟].
- شرح الأصول الخمسة، نشرة الدكتور عبد الكريم العثمان، القاهرة ١٩٦٥.
- فرق وطبقات المعتزلة، نشرة الدكتور علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، الاسكندرية ١٩٧٢.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، نشرة فؤاد سيد، تونس ١٣٩٣/١٩٧٤.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل؛
  - الجزء الحادي عشر، كتاب التكليف، تحقيق الدكتور محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٩٦٥.
  - الجزء الثالث عشر، كتاب اللطف، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة (بلا تاريخ).
  - الجزء السادس عشر، كتاب إعجاز القرآن، تحقيق أمين الخولي، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠.
  - الجزء العشرون، كتاب الإمامة، تحقيق الدكتر عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة ١٣٨٥/١٩٦٥.

عبد الحميد، الدكتور عرفان:

- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، بغداد ١٩٦٧.

عبد الرحمن، الدكتورة عائشة:

- الغفران، القاهرة ١٩٥٤؛ وط ٣ القاهرة ١٩٦٨.
- أبو العلاء المعري، القاهرة [١٩٦٥؟].

العثمان، الدكتور عبد الكريم:

- قاضي القضاة عبد الجبار أحمد الهمذاني، بيروت ١٩٦٧.

العظم، جميل بك:

- عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفاً فمائة فأكثر، بيروت ١٣٢٦/١٩٠٨.

العلوجي، عبد الحميد:

- عطر وحبر، بغداد ١٣٨٧/١٩٦٧
- الفارابي في العراق، عرض ببليوغرافي، بغداد ١٩٧٥.

العلوي، هادي:

- الإتباع والإبداع في الفلسفة الإسلامية، مجلة الثقافة الجديدة (بغداد ١٩٧٥) العدد ٧٦.

عمارة، محمد:

- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت ١٩٧٢.

عمر، عزمي:

- نشرة "كتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار، جمع ابن ماتوية"، القاهرة ١٩٦٥.

عوّاد، كوركيس وميخائيل:

- رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي، مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥) السنة ٤ عدد ٣.

الغرابي، علي مصطفى:

- أبو الهذيل العلاّف، أوّل متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، القاهرة ١٣٦٩/١٩٤٩؛ وطبعة ثانية، القاهرة ١٩٥٤.

الغزّالي، أبو حامد:

ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة ١٩٠٠/١٣١٧.

ـ مجموعة الجواهر الغوالي، القاهرة ١٩٢٤/١٣٤٣.

الفارابي، أبو نصر:

ـ الفارابي والحضارة الإنسانية [وقائع مهرجان الفارابي، بغداد ١٠/٢٩ ـ ١٩٧٥/١١/١]، نشرة وزارة الإعلام، بغداد ١٩٧٦/١٣٩٦.

فان إس، الأستاذ جوزيف:

ـ الفارابي وابن الريوندي، ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشيبي والدكتور عبد الأمير الأعسم؛ مجلة الرابطة (النجف ١٩٦٧) السنة ٢، العدد ٦؛ ومجلة آفاق عربية (بغداد ١٩٦٧) السنة ١، العدد ٦

فخري، الدكتور ماجد:

ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، بيروت ١٩٧٤.

فرّوخ، الدكتور عمر:

ـ صفحات من حياة الكندي وفلسفته، بيروت ١٩٦٢.

فوزي، الدكتور فاروق عمر:

ـ لمحات تاريخية عن أصول اليهود في العصر العباسي، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية (بجامعة بغداد) ١٩٧٢، مجلد ١، عدد ٣.

الفيروز أبادي:

ـ القاموس المحيط، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧.

القزويني، جلال الدين:

ـ التلخيص، نشرة عبد الرحمن البرقوقي، القاهرة ١٩٠٤/١٣٢٢؛ وط. أخرى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (بلا تاريخ).

القمّي، عباس:

ـ الكنى والألقاب، النجف ١٩٥٦/١٣٧٦.

القنوجي، أبو الطيب:

ـ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، نشرة عبد الحكيم شرف الدين، بومبي ١٩٦٣/١٣٨٣.

القنوجي، عبد الوهاب:

ـ بحر المذاهب، مخطوطة مكتبة جامعة كمبردج، برقم Or. 866.

القهبائي، عناية الله:

ـ مجمع الرجال، أصفهان ١٩٦٤/١٣٨٤.

القيسي، الدكتور نوري حمودي:

ـ منهج تحقيق النصوص ونشرها، [بالمشاركة مع الدكتور سامي مكي العاني]، بغداد ١٩٧٥.

الكاتبي، نجم الدين:

ـ مفصل المحصل، مخطوطة باريس رقم ١٢٥٤.

الكاظمي، محمود عبد الله:

ـ الحديث القدسي، أو صحائف سيدنا موسى بن عمران، ط ثانية، بغداد ١٩٥٧/١٣٧٦.

الكتبي، ابن شاكر:

ـ فوات الوفيات، نشرة محمد محي الدين بن عبد الحميد، القاهرة ١٩٥١.

كحالة، عمر رضا:

ـ معجم المؤلفين، دمشق ١٩٥٧.

الكراكجي، أبو الفتح:

ـ كنز الفوائد، ط. حجر، [تبريز ؟]، ١٣٢٢/١٩٠٤.

كراوس، الأستاذ باول:

ـ ابن الراوندي، [ضمن كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام للدكتور بدوي]، القاهرة ١٩٤٥.

ـ كتاب الزمرد لابن الراوندي، مجلة الأديب (بيروت ١٩٤٣). مجلد ٢ عدد ٩

ـ رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي، القاهرة ١٩٣٩.

كرد علي، محمد:

ـ رسائل البلغاء، القاهرة ١٩٣١؛ وطبعة أخرى، ثالثة، ١٩٥٤.

الكرماني، شمس الدين:

ـ شرح المواقف؛ نشرة سليمة عبد الرسول للقسم الأخير، تحت عنوان «الفرق الإسلامية»، بغداد ١٩٧٣.

كمال الدين، الدكتور جليل:

ـ النظريات الفلسفية والاجتماعية ـ السياسية للفارابي (بحث مترجم للبروفسور س. ن. غريغوريان)، مجلة المورد (بغداد ١٩٧٥)، السنة ٤، العدد ٣.

الكوثري، محمد زاهد:

ـ مقدمة «كتاب التبصير في الدين للاسفرايني»، القاهرة ١٣٥٩/١٩٤٠.

كولدزيهر، الأستاذ اكنتس:

ـ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة ١٣٧٤/١٩٥٥.

الكيلاني، الدكتور إبراهيم:

ـ أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٥٧.

كيلاني، كامل:

ـ رسالة الغفران للشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري، القاهرة ١٣٤٢/ ١٩٢٣.

الماتريدي، أبو منصور:

ـ كتاب التوحيد؛ مخطوطة كمبردج برقم Add. 3651، ونشرة الدكتور فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت ١٩٧٠.

ماسينيون، الأستاذ لويس:

ـ المباهلة [ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام للدكتور بدوي]، القاهرة ١٩٦٤.

المامقاني، عبد الله:

ـ تنقيح المقال في علم الرجال، النجف ١٣٥٠/ ١٩٣١.

الماوردي، أبو الحسن:

ـ أدب الدنيا والدين، [على هامش الكشكول للعاملي]، القاهرة ١٤٩٢٥.

متز، الأستاذ آدم:

ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة ١٣٥٩ ـ١٣٦٠/١٩٤٠ ـ ١٩٤١.

المتنبي، أبو الطيب:

ـ الديوان، نشرة الأستاذ ديتريصي Fr. Dietrici، برلين ١٨٦١.

مجهول [؟]:

- مجموع مخطوط من ألوان شتى، مخطوطة في خزانة الأستاذ ناجي محفوظ ببغداد، تحت رقم ٥٥٦.

محفوظ الدكتور حسين علي:

- الفارابي في المراجع العربية، بغداد ١٣٩٥/١٩٧٥
- مؤلفات الفارابي [بالمشاركة مع الدكتور جعفر آل ياسين]، بغداد ١٣٩٥ / ١٩٧٥.

محفوظ الشيخ علي:

- الإبداع في مضمار الابتداع، القاهرة، ط ٤، (بلا تاريخ).

محيي الدين، الدكتور عبد الرزاق:

- أبو حيان التوحيدي، القاهرة ١٩٤٩
- أدب المرتضى، بغداد ١٩٥٧.

مدكور، الدكتور إبراهيم:

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط ٢، القاهرة ١٩٦٨.

المرتضى، الشريف:

- الشافي في الإمامة، ط . حجر [قزوين؟]، ١٣٠١/ ١٨٨٤.

مرحباً، الدكتور محمد عبد الرحمن:

- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٧٠.

المسعودي، أبو الحسن:

- مروج الذهب ومعادن الجوهر، نشرة الأستاذين مينار وكورتيل C. Barbier de Meynard et Bavet de Courtelle، باريس ١٨٧٣، وطبعة بولاق (بلا تاريخ).

مطلوب، الدكتور أحمد:

ـ القزويني وشروح التلخيص، بغداد ١٩٦٧.

المعري، أبو العلاء:

ـ رسالة الغفران، نشرة إبراهيم اليازجي، القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١؛ ونشرة كامل كيلاني، القاهرة ١٩٢٣؛ ونشرة دكتورة عائشة عبد الرحمن، القاهرة ١٩٥٠.

المقدسي، مطهر:

ـ البدء والتاريخ، نشرة الأستاذ هوار M. Cl. Huart، باريس ١٩٠١ ـ ١٩١٦.

المقريزي، تقي الدين:

ـ الخطط، ط. بولاق ١٢٧٠/١٨٥٤؛ وط. القاهرة ١٣٢٤ ـ ١٣٢٦/ ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧.

مكارثي، الأستاذ رتشرد يوسف:

ـ التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب [= الكندي]، بغداد ١٣٨٣/ ١٩٦٢.

نادر، الدكتور ألبير نصري:

ـ أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، بيروت (بلا تاريخ).

ـ فلسفة المعتزلة، الإسكندرية ١٩٥٠.

النجاشي، أبو العباس:

ـ كتاب الرجال، بومبي ١٣١٧/١٨٩٩.

النشّار، الدكتور علي سامي:

ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، ط ٢، الإسكندرية ١٩٦٢ [= ط. خامسة، الإسكندرية ١٩٧١]؛ الجزء الثاني، ط ٢، الإسكندرية ١٩٦٤.

نعمة، عبد الله:

ـ فلاسفة الشيعة، بيروت [١٩٦٥؟].

ـ هشام بن الحكم، أستاذ القرن الثاني في الكلام والمناظرة، بيروت (؟) ١٣٧٨/ ١٩٥٩.

نيبرك، الأستاذ هـ س:

ـ مقدمة «كتاب الانتصار للخياط»، القاهرة ١٩٢٥.

نيكلسون، الأستاذ رينولد الن:

ـ تاريخ الأدب العباسي، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي، بغداد ١٩٦٧/١٣٨٧.

الهاشم، جوزف:

ـ الفارابي، بيروت ١٩٦٠.

الهاشمي، أحمد:

ـ جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ط. ثانية عشرة، القاهرة ١٣٧٩ / ١٩٦٠.

الهمداني، محمد بن عبد الملك:

ـ تكملة تاريخ الطبري، نشرة ألبرت يوسف كنعان، بيروت ١٩٦١.

الهمذاني، بديع الزمان:

ـ الرسائل، ط. أولى، اسطنبول ١٨٨١/١٢٩٧.

الوردي، الدكتور علي:

ـ وعّاظ السلاطين، بغداد ١٩٥٤.

اليافعي، عفيف الدين:

ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، حيدر أباد ١٣٣٧ ـ ١٣٣٩/ ١٩١٨ ـ ١٩٢٠.

ياقوت الحموي:

ـ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب [= معجم الأدباء]، نشرة الأستاذ مارغوليوث D. S. Margoliouth، القاهرة ١٩٢٥.

(ب) المصادر والمراجع الشرقية

إقبال، الأستاذ عباس:

ـ خاندان توبختي، طهران ١٣١١ ش. ق/ ١٩٣٣.

التستري، نور الله:

ـ مجالس المؤمنين، طهران ١٣٢٠ /١٩٠٢.

خواند أمير:

ـ تاريخ حبيب السير في أخبار أفراد بشر، طهران ١٣٣٣ ش. ق/ ١٩٥١.

خياطة، سليم:

ـ ابن راوندي، فيلسوف بزرك بارسي، [ترجمة وحيد؟]، مجلة ارمغان، (طهران ١٩٣١)، السنة ١٢، العدد ١١.

الرازي، ابن الداعي الحسيني:

ـ كتابة تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام، نشرة عباس إقبال، طهران ١٣١٣ ش. ق/ ١٩٣٥.

شيرازي، أحمد افشاري:

ـ متون عربي وفارسي در بارهْ ماني ومانويت، طهران ١٣٣٥ هـ. ش/ ١٩٥٥.

عطش، أحمد:

Ahmet Ates: Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi; (Vol. XV, Sayi 57) مجلة Belleten Ankara 1951 .

فراشيري، سامي بيه

ـ قاموس الأعلام، اسطنبول ١٨٩١/١٣٠٨.

كراوس، الأستاذ باول:

Paul Kraus: Ravendi; in: Islam Ansiklopedisi, Istanbul 1964, vol. IX, x. 639.

مجهول [؟]:

ـ مخطوط مجاميع تركية، في خزانة الأستاذ ناجي محفوظ ببغداد، تحت رقم ٥٥٦.

محقق، دكتر مهدي:

ـ ابن راوندي، مجلهْ يغما، (طهران ١٣٣٧ ـ ١٣٣٨ ش. ق/ ١٩٥٩ ـ ١٩٦٠.

ـ منابع تازهْ دربارهْ ابن راوندي، مجلهْ دانشكدهْ أدبيات [دانشگاه تهـران]، ١٣٤٥ ش. ق/ ١٩٦٧، مج ١٤، جزء ١.

مستوفي، حمد الله:

ـ تاريخ گزيده، نشرة الأستاذ براون E. G. Browne، ليدن ١٩١٠.

معصوم، علي:

ـ طرائق الحقائق، نشرة محمد جعفر محجوب، طهران ١٣١٩ / ١٩٠٢.

ناصر خسرو:

ـ جامع الحكمتين، نشرة الأستاذ كوربن H. Corbin ودكتر محمد معين، طهران ١٩٥٣.

نفيسي، سعيد:

ـ علم كلام در إسلام، مجلهْ دانشكده ادبيات [دانشگاه تهران]، سال دوم، شمارهْ أول، (طهران ١٣٣٣ ش. ق/ ١٩٥٥).

نيكلسون، رينولد الن:

ـ فهارس تاريخ گزيده The Indices of Tarikh-i-Guaida، ليدن ١٩١٣.

المراجع الأوروبية

Abel. A.:

Abu'Isá al-warraq, privately cyclostyled, Brussels, 1949.

Al- A'asam, A.A.:

Ibn ar-Riwandiś Kitab Fadihat al-mu'tazilah, ph.D.Dissertation, University Library of Cambridge, 1972, Editions Oueidat, Beirut-Paris 1975-1977/

Arberry, A. J.:

A Second Supplementary Hand-list of the Muhammadan Manus-crIpts in the University and Colleges of Combirdge, Cambridge 1952.

Aronold, T.:

The Mu'tazilites, Leipzig 1902.

Bercher, Léon:

Le Collier du pigeon de l'Amour et des Amants (par Ibn Hazm). Algeria 1949.

Boer, de:

Zur Kindi und Seiner Schule; in: Archiv f. Gesch. D. Philos. 1900.

Brockelmann, C.:

Geschichte der Arabishcen Litteratur, Spplementband, Leyden 1938.

Browne, E. G.:

A Hand-List of the Muhammadan Manuscripts in the Library of the Uneversity of Cambridge, Cambrige 1900.

A Supplementary Hand-List of the Muhammadan Manuscripts of the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1922.

A Literaty History of Persia, London 1902-6.

Dozy, R.:

Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme, Leyden-Paris 1879. Supplé. Ment, Leyden 1881.

Gabrieli. F:

L'opera d'ibn al-Moqaffa; in: Rivista degli Studi Orientali, vol. Xiii.

Goldziher, Ign.

Die Sabbathinstitution im Islam; in: Gedenbuch Aur Erinnerung an David Kaufmann, Brelau 1900.

Salih b. 'Abd al – Qudus und das Zidiikthum wahrend der Regierung des Chalifen al-Mahdi; in: Transactions of ixth Congrees of Orientalists. London 1893, vol. Ii.

Gottschalk, H.:

Zu H. Ritter, Phiologika vi; in: Der Islam, 1931, vol. Xix.

Graf, G;

Di phiosophie ynd Gottesleher des Jahja ibn 'Adi ynd. Spaterer Atuoren. Munster 1910.

Guidi, N:

La lotta tra l'Islame il Manicheismo, un Libro di ibn al-Muqaffa; Contro il Corano Confutato da al-Qasim, Rome 1927

Postille «Beitrage zur islamischen Kestergeschichte»; in: Rivista degli Studi Orientali, 1934, vol, xiv.

Haarbucher, Th.;

Al-Sahrastani, Religiousparteien ynd Philosophenchulen, Halle 1850.

Hamdani, H.:

The History of Ismaili Da'wat and its literature during the last phase of the the faimid Empire; in: Journal of the Royal Asiatic So-ciety, 1932.

Horten Max:

Die philosophischen probleme der spekulativen theologie im Islam, Bonn. 1910

Die Philosophischen systeme der spekulativen theologon im Islam, Bonn 1912.

Houtsma, Th.:

Zum Kitab al-Fihrist; in: Wiener Zeitschrift fur die kunde des Morgenlandes, 1889, vol,. Iv.

J. L. o. (sic):

«Beitrage zur islamischen Ketzergeschichte: das Kitab az-Zumurrud des Ibn ar-Rawndi «Estratto della Rivista degli Studi Orientali, xiv – Un folleto de 82 pp.,: in: Andalus, (Madrid – Granada), 1935, vol. Iii.

Klein, W.C.:

Al – ibanah an usul ad-diyanah by al-;Ash;ari, New Haven 1940.

Kratschkovsky, Ign.:

Zur Entsehung und komopsititon von abu – l- Alas Risalat al – Guffran; in: Islamica, 1924-5. vol. i.

Un document oublié sur les cevres d'Ibn ar – Rawandi; in: Comptes – Rendus de l'Académie des Scieneces de l'U.R.S.S – 1926 (Mai-Juin).

Kraus, Paul:

Beitrage Zur islamischen Ketzerageschichte: des Kitab as-Zumurrud des Ibn ar-Rawandi; in: Rivista degli Studi Orintali, 1934, vol. Xiv.

Art. Rawandi; in: Encyclopaedia of Islam, Supplement, Leyden-London, 1938.

Luciani, J.D:

El-Irchad de Imam al-Haramain, Paris 1930.

MacCarthy, R.J.:

The Theology of Al-Ash'ari, Beyrouthe 1953.

Macdonald, D. B.:

The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Treory, London 1903.

Massignon, L.:

La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, Paris 1922.

Mehren. N.A.F.:

Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leyden 1878.

Nallino. C.A.:

Di una strana opinione arrtibuita and al –Gahiz introno al-corane; in: Rivista degli Studi Orientali, 1916, vol. vii.

Nicholson, R.A.:

The Risalat al-Ghufran: in: journal of the Royal Asiatic Society, 1902.

Nyberge, H.S.:

Le livre du Triomphe et de la refutation d;Ibn Al-Rawndi l'Heretique, (preface), Beyrouth 1957.

Art. Mu'tazila; in: Encyclopaedia of Islam, vol. iii

Ritter, H.:

Philologika iii: Muhammadanische Haresiographen; in: Der Islam, 1929, vol. xviii.

Philologika vi: Ibn al –Gauzis Bericht uber Ibn ar-Rewandi, in: Der Islam, 1930, vol,xix.

Schacht,J.:

New Sources for the History of Mohammedan Theology; in: Studia Islamica, 1953, vol. i.

Steinschneider, M.:

Al-Farabi (Alpharaius), Des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, St. – Petersbourg 1869.

Spitta, S.W.:

Zur Geschichte Abu a-Hasan al-As ari, Leipzig 1876.

Steiner, H.:

Die Mu'taziliten oder Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

Tritton, A.S.:

Al-Muhassal by Muhammad ibn 'Umar ra-Razi; in: Journal of the International Society for Oriental Research, Leyden 1967, vol. xvii-xix.

Wensinck, A.J. (and Others):

Concrdance et indices de la Tradition Musulmane, Leyden 1936-67.

الفهارس العامة

إعداد: مهنّد عبد الأمير الأعسم

« نظّمت الفهارس شاملة لمجلدي الكتاب، ما عدا ضميمة المجلد الثاني لأسباب فنيّة؛ وقد جاءت عملية تنفيذ الفهرسة على نحو يتابع نظام فهارس كتاب (تأريخ ابن الريوندي الملحد)؛ فقد حسبنا لـ (ابن) و(أبو) موضعهما من الأبجدية، كما استعملنا المشهور من الأسماء وفي حالات كثيرة أحلنا إلى صور أخرى من تلك الأسماء ».

محتويات الفهارس العامة

١ ـ فهرس الأعلام

٢ ـ فهرس الأمكنة والمواضع

٣ ـ فهرس الكتب والأبحاث والمجلات

٤ ـ فهرس عربي ـ يوناني

٥ ـ فهرس: محتويات المجلد الثاني/ بالعربية

٦ ـ فهرس أوروبي عام

٧ ـ فهرس: محتويات المجلد الثاني / بالإنكليزية

فهرس الأعلام

(أ)

آتش ٦٢٧؛ وينظر Ates في الفهرس الأوروبي.

آدم [النبي] ٢٠٢، ٥٤٦،

آدم الود ٨.

الآدمي ٦١٧

آرون بن إيليا ٣٣٩.

إبراهيم [النبي] ١٩، ٩٧، ١١٢، ١١٨.

إبراهيم بن عياش ٥٩٥.

إبراهيم الدسوقي عطية ٤٢.

إبراهيم السامرائي [الدكتور] ٤٦٣، ٤٦٤.

إبراهيم مدكور [الدكتور]؛ ينظر «مدكور».

ابن أبي أصيبعة ١٠٩، ١٩١، ٢١٠، ٣٤٧، ٣٥٠، ٣٥١، ٥٦٧، ٦٢٥،.

ابن أبي بشر ٥٩٤.

ابن أبي الحديد ١٠٥، ١٤٧.

ابن الأنباري ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨، ٥٢٩.

ابن بابويه القمّي ٣٣٧، ٣٣٩.

ابن بسّام ٥٢٣.

ابن البيطار ٣٠١.
ابن تغري بردي ١٤٨، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٣٦٦، ٣٦٨.
ابن تيميّة ٣٦٧، ٥٩٣.
ابن جنيّ ٣٠٩، ٣١١.
ابن الجوزي ٦١، ٦٤، ٧٣، ٨٤، ٨٩، ١٠٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١١٨، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٥، ٢١٨، ٢٤٩، ٢٦٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٢٣، ٣٢٧ ـ ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٣، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧١، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٧١، ٤٧٢، ٥٠٢ ـ ٥٠٦، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥٢٦، ٥٧٢ ـ ٥٧٥، ٥٥٧، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٥.
ابن حجر العسقلاني ٦١، ١٤٧، ٥٠٥.
ابن حزم ١١٨، ١٣٢، ١٣٤، ٣٢٥، ٤٨١، ٤٨٧، ٥٤٧، ٥٥٧، ٦١٤
ابن خلّاد ٥٩٥.
ابن خلّكان ٤٥، ٦١ ـ ٦٤، ٧٧، ٨٠ ـ ٨٢، ٨٤، ٩٢، ٩٥، ٩٩، ١٠٤، ١٢٩، ١٤٦، ١٥٠، ١٥١، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٦، ٢٤١، ٢٤٩، ٢٦٣، ٢٦٥، ٣٧٢، ٤٨٢، ٤٨٧، ٥٠٤، ٥٧٣.
ابن الخياط؛ ينظر «الخياط».
ابن داود ٤٧٣.
ابن ديصان ١١١.
ابن درستويه ١٠٨، ٢٠٥، ٣٥١، ٤٦٣، ٤٦٧.
ابن الراوندي، أحمد بن يحيى؛ ينظر «ابن الريوندي».
ابن الراوندي، (والده)؛ ينظر «يحيى بن اسحق الريوندي».
ابن الراوندي، (أخوه)، ٩٠، ٣٧٣.

ابن الراوندي، (عمّه)، ٩٠، ٣٧٣.
ابن الراوندي، (القاضي) ٣٦٧.
ابن الروندي؛ ينظر «ابن الريوندي».
ابن الريوندي: يرد ذكره في صفحات المجلدين كافةً.
ابن ربّن الطبري ٢٨٩ ـ ٢٩١، ٣٠٤.
ابن سبعين ٥٠١.
ابن سعد ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤.
ابن سينا ١٥٢، ٢٠٦.
ابن شاكر، [الكتبي] ٧، ٥٦، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٥١، ٣٦٤.
ابن شهراشوب ٦٣، ١٠١، ١٤٩، ١٦٦.
ابن طالوت؛ ينظر «اسحق بن طالوت».
ابن العديم ٢٣٨.
ابن عربي ٥٠١.
ابن عساكر ٣٥، ٦١٨، ٦١٩.
ابن العطار ١٥٧.
ابن عقيل، أبو الوفاء ٨٥، ٨٦، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٣٠ ـ ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٦٥، ٣٦٨، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٢٦، ٥٧٢، ٥٨٢، ٥٨٥.
ابن العماد ١٤٢، ١٤٥، ٥٦٦.
ابن فارس ٣٠٩، ٣١٠، ٤٧١.
ابن الفراء ٤٥٣.
ابن فارس: ٣٠٩، ٣١٠، ٥٠٢، ٥٠٥، ٥٠٨.
ابن فورك؛ ينظر «أبو بكر بن فورك».

ابن القارح ٧٢، ٧٣، ٧٤، ١٤٣، ١٤٤، ٢٤٠.

ابن القاضي ٥٦٦.

ابن قتة ٢٤٤.

ابـــن القفطـــي ١٩١، ٢٠٥، ٣٣٥، ٣٤٧، ٣٥٠، ٤٤٩، ٤٦٣، ٤٦٧،/ ٥٦٧، ٦٢٥، ٦٢٦

ابن قيم الجوزية ٢٨٨.

ابن كثير ٤٦، ١٤٦، ١٤٨.

ابن كمال باشا ٤٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٨، ٢٤٩.

ابن لاوي الهروي (ظ) ١٦٩.

ابن لاوي اليهودي ٢٢، ٢٥، ٨٥، ٨٦، ١٠١، ١٤٦، ١٦٩، ١٧٤.

ابن ماتويه ٥٦١، ٥٩٦.

ابن المرتضى ٧٩ ـ ٨٣، ٨٦، ١٤٠، ٤٧٨، ٤٧٩.

ابن مسرّة ٤٨٦.

ابن مطهّر؛ ينظر «العلامة الحلّي».

ابن مفلح ٨، ٢٠٧.

ابن المقفّع ١٢٣، ٢٣٠، ٢٤١.

ابن النجار ٨٥، ١٢٨.

ابن النـديم ٦٢، ١٠٠، ١٦٤، ١٦٨، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٣٩ ــ ٢٤١، ٢٤٩، ٣٤٢، ٣٤٧، ٣٥١، ٣٦٣، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٦٨، ٥٧٧، ٦٢٣.

ابن هشام (صاحب السيرة) ٢٩١.

ابن الهيثم ١٠٨، ٣٥١، ٣٥٦.

ابن وحشية ١٢٠.

ابن الوردي ٢١٩، ٢٣٤، ٢٤٩.
ابن يعقوب ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٤٩.
أبو أحمد بن أبي هاشم ٥٩٠.
أبو اسحق [إبراهيم بن عياش] ٥٩٥.
أبو اسحق النصيبي ٥٩٦.
أبو بكر بن الأصمّ ٤٦، ٤٨١، ٤٨٣، ٤٨٥، ٤٨٨.
أبو بكر بن فورك ٦١٩.
أبو بكر البرذعي ١٠٨، ١٤٥، ٣٥١.
أبو بكر الصديق ١٧، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٩، ٢٧٣، ٢٧٧.
أبو جعفر الإسكافي؛ ينظر «الإسكافي».
أبو الحسن؛ ينظر «الأشعري».
أبو الحسن الفروزي ٤١٩.
أبو الحسين [محمد الآفلي] ١٦٩.
أبو الحسين بن الريوندي؛ ينظر «ابن الريوندي».
أبو الحسين البغدادي؛ ينظر «ابن الريوندي».
أبو حفص الحداد؛ ينظر «الحداد».
أبو حنيفة ٤٣٤.
أبو رشيد؛ ينظر «النيسابوري».
أبو زفر ٨٦، ٣٦٩.
أبو السعد؛ ينظر «الحاكم الجشمي».
أبو سعيد الحصري؛ ينظر «الحصري».
أبو سهل النوبختي ٢١، ٦١، ٨٢، ٨٣، ٨٦، ٩٣، ١٠١، ١٠٥، ١٠٨، ١٤٥/١٦٦، ١٧٦، ٢١٨، ٢٣٩، ٣٤٧.

أبو شاكر الديصاني ٢٣، ١٣٠.

أبو العباس الطبري ٦١، ٨٣، ٨٦، ٩٣، ١٦٨، ٢٣٩.

أبو العباس القلانسي ٣١.

أبو العباس المبرد ١٦٩، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨، ٥٢٩.

أبو عبد الله البصري ٤٧٨، ٥٩٥.

أبو عبد الله الداعي ٤٧٨.

أبو عفان [الرقي] ١٢٧

أبو العلاء المعري ٦٤، ٧٢، ٨٩، ٩٨، ١٠٣، ١٠٩، ١١٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٦١، ١٧٥، ١٧٨، ١٧٩/ ١٨١، ٢١٨ ـ ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٥٢، ٢٦٤، ٢٨٨، ٣٣٢ ـ ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٣، ٤٢٤، ٤٧١، ٤٧٢، ٥٠٢ ـ ٥٠٤، ٥٠٦ ـ ٥٠٩، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٦، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٧٨.

أبو علي بن خلاد؛ ينظر «ابن خلاد».

أبو علي التنوخي ٨٣، ٢٢٠.

أبو علي بن الوليد ٥٠٦.

أبو علي الجبائي ١٨، ٢٨، ٥٥، ٧٧، ٧٩، ٨٣ ـ ٨٧، ٩٣، ٩٤، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٦، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٥، ١٩٣، ٢٠٨، ٢٩٦، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠١، ٣٠٥، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٤١٩، ٤٢١ ـ ٤٢١، ٤٢٨، ٤٣٢ ـ ٤٣٥، ٤٣٧، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٥٥، ٤٦٣، ٤٧٨، ٥٧٤ ـ ٥٨٧، ٥٩٨، ٥٩٠، ٥٩٣ ـ ٥٩٦.

أبو عمرو أحمد بن خلف ٤٢٠.

أبو عيسى اليهودي ٧٧، ٨٦، ١٦٨، ١٧٢، ١٩٥.

أبو عيسى الورّاق ١٥، ١٦، ١٩ ـ ٢١، ٢٣ ـ ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٤١، ٨٤ ـ ٨٧، ٩٤، ٩٥، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ١١٥، ١٢٢، ١٣٠، ١٣٦، ١٣٧، ١٦٥، ١٦٦،

١٦٩، ١٧٧، ١٨٤، ٢٠٨، ٢١١، ٢٩٨، ٣٥٣، ٣٦٦ ـ ٣٦٩، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤٤٠، ٤٤٤ ـ ٤٤٦، ٤٥٩، ٤٧٣، ٤٧٤، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٨٢، ٥٩٢ أ ٥٩٤.

أبو الفتوح، منتجب الدين ٦٤، ١٠٣.

أبو الفداء ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ٣٦٦، ٤٧٩.

أبو القاسم؛ ينظر «أبو القاسم البلخي».

أبو القاسم البلخي [الكعبي] ١٧، ٢٩، ٣٦، ٦٢، ٧٧، ٧٩ ـ ٨١، ٨٣، ٨٦، ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣ - ١٠٥، ١٠٨، ١١٧، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٥، ١٦٤ - ١٦٦، ١٦٨، ٢٠٦ - ٢٠٨، ٢١٠، ٢٣٩، ٢٩٥، ٣٢٣، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٦٦، ٣٧٢، ٣٧٣، ٤١٥، ٤٢١، ٤٥٥، ٥٦٢، ٥٦٩، ٥٧٣، ٥٧٧، ٥٨٧، ٥٩٥، ٦١٩، ٦٢٢، ٦٢٣

أبو القاسم الحجاج الطرابلسي ٥٩٣.

أبو قبيس ١٨٩.

أبو مجالد ٨٦، ٣٦٩، ٣٧٠.

أبو المحاسن؛ ينظر «ابن تغري بردي».

أبو محمد بن متويه؛ ينظر «ابن ماتويه».

أبو محمد النوبختي؛ ينظر «الحسن بن موسى النوبختي».

أبو المظفر الاسفراييني؛ ينظر «الاسفرايني».

أبو منصور البغدادي؛ ينظر «البغدادي».

أبو هاشم الجبّائي ٧٩، ٨٢، ١٠٨، ٣٠٩، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٦، ٤٤٣، ٤٥٦، ٥٧٤، ٥٨٣، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤، ٥٩٥.

أبو الهذيل العلاّف ٨١، ١١١، ١٣٢، ١٧١، ١٩٢، ٣٤٠، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣ - ٥١٥، ٥٣٣ - ٥٤٠، ٥٤٧، ٥٥٨، ٥٧٨، ٥٩٥، ٦٠٠، ٦٠١ - ٦٠٨، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٧

أبو هريرة الراوندي ١٤٨، ٤٤٧.

أبو الوفاء بن عقيل؛ ينظر «ابن عقيل».

أحمد افشاري شيرازي ٢٢٨.

أحمد أمين ٢٢٩، ٢٥٠، ٤٧٧، ٥١٨، ٥١٩.

أحمد بن حائط ٨٨، ١٣٢، ١٣٨، ٣٠٣، ٥٩٢.

أحمد بن الطيب السرخسي ١٢٠، ٢٤١، ٣٤٥.

أحمد بن يحيى البغدادي؛ ينظر «ابن الريوندي».

أحمد بن يحيى الراوندي؛ ينظر «ابن الريوندي».

أحمد بن يحيى المروزي؛ ينظر «ابن الريوندي».

أحمد الثالث ٢٣١، ٢٤٨.

أحمد صقر ٢٢٩، ٢٥٠.

أحمد عويدات ٦، ٥٩٧.

أحمد محمد الحنبولي ٤٢.

إخوان الصفاء ١٥٢، ٣٥٨.

أرسطو ٢٠٦، ٣٠١، ٣٥٧، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٩١، ٥٤٩، ٥٥٠.

أرنالديز، روجيه [الأستاذ]: ٦.

أرنولد ٣٤٢، ٣٤٩، ٣٦٣، ٤٨٧.

اسحق [النبي] ١٩.

اسحق بن طالوت ١٢٢، ٤٢٠.

الاسفرايني ٤٧٦، ٤٩٦.

الاسكافي ١٣٩، ٦١٧.

إسماعيل باشا البغدادي ٦٦، ٦٧.

الاسواري (أبو علي) ١٩٢، ٣٧٠، ٥٧٨.
الاسواري (صالح) ٣٧٠.
اشبتا ٢٩٣، ٣٠٥.
اشتروتمان ٣١٣.
اشبرنجر ٢٩١.
اشتنشنيدر ٣٥١.
الأشـــعري ٣٥، ٣٦، ٥٣، ٨٣، ١٠٨، ١٣٧، ١٣٨، ١٥٧، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٨، ٢٤٩، ٣٠٥، ٣٠٨، ٣٠٩، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٨، ٥١٠، ٥٣٥، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٣، ٥٧٥، ٥٩٢ ـ ٥٩٤، ٦١٦ ـ ٦١٨، ٦٢٣
الأصفهاني، أبو الفرج ٢٥٠.
الأعسم؛ ينظر «عبد الأمير الأعسم».
أغابزرك ٦٢٧.
أفلاطون ٤٤٩، ٥٤٨.
إقبال؛ ينظر «عباس إقبال».
إقليدس ١٧٣، ١٨٠، ٣٠٢، ٤٤٩، ٤٧٩.
أكثم بن صيفي ٧٣، ٧٨، ٩٦، ١٢٥، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٤٣، ٤٧٩، ٥٧٥، ٦٢٠.
ألبير نصري نادر [الدكتور] ٣١.
أماري [الأستاذ] ٤٨٧.
أمين الخولي ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣٠، ٥٧٧.
الأمين العاملي، محسن ٩٩.
أندريه، تور [الأستاذ] ٢٨٩، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٤٣.
أنور الجندي ٦٣٠.

اهبان بن أوس ٢٨٩.
الأهوازي، أبو علي ٣٦.
الايجي، عضد الدين ٤٢، ٣٠٥، ٤٨١ ـ ٤٨٣، ٤٨٧، ٥٤٨.
الايرانشهري ١٨٤، ١٨٤، ٣٢٢، ٣٢٣.
ايفانوف [الأستاذ] ٢٦٤، ٢٨٦، ٣١٣، ٣٤٥.

(ب)

الباقلاني ١١٨، ٣٢٥.
بانت [الأستاذ] ٣٢١.
باول كراوس؛ ينظر «كراوس».
البحارني؛ ينظر «البلادي البحراني».
بحر العلوم، محمد ١٦٣.
بحيراء الراهب ٢٧٣.
البخاري ٥٣٢.
بدر الجمالي ٢٨٥.
بدوي؛ ينظر «عبد الرحمن بدوي».
بربييه دي مينار [الأستاذ] ٣٢٣.
برتلو، [الأستاذ] ٣٠٣.
برجشتريسر، [الأستاذ] ١٩٢، ٣٠٢.
البردعي؛ ينظر «أبو بكر البرذعي».
برغوث (محمد بن عيسى) ١٢٨، ٤١٥، ٥٣٢.
البرقوقي، عبد الرحمن ٧١، ٢٢٣، ٢٣٢، ٢٥١.
برهام ١١٨.

بروكلمان، [الأستاذ] ٣٣٧، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٦٧، ٤٥٩، ٢٥٩، ٥٧٣.

بريه [الأستاذ] ٣٦٧.

بشار بن برد ١٣٠، ١٣٨، ٥٦٦، ٥٩٢.

بشر المريسي ٣١، ٤٣، ٤٦.

بشر بن المعتمر ١٣٢، ١٣٦، ١٥٧، ٥٧٨، ٦٠٧

بطليموس ١٧٣، ٣٠٢، ٤٤٩، ٤٧٩؟

البغدادي، عبد القاهر ٣١، ٣٥، ٨٧، ٨٨، ١١٨، ١٢٦، ١٣٥، ١٤٠، ١٨٢، ٣٠٣، ٣٠٥، ٣٢٥، ٣٤٣، ٤٤٩، ٤٧٦، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٤ - ٤٩٦، ٥١١ - ٥١٣، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٤٨، ٥٥٦، ٥٧٥، ٦١١، ٦١٦

البلادي البحراني ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٢، ٥٢٨؟

البلخي؛ ينظر «أبو القاسم البلخي الكعبي».

بلثيوس، آسين [الأستاذ] ٣٢٥، ٣٢٦.

بور، دي [الأستاذ] ٣٤٦، ٣٤٧، ٥٩٢.

بهاء الدين العاملي ٢٢٤ ـ ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥١.

بنو أسد ١٥٠.

بنو أمية ١٠٢.

بنو العباس ٢٠، ٧٥، ١٠٢، ١١١، ١٤٨، ١٦٧.

البيروني ١١٦، ١١٧، ٣٠١، ٣٠٤، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٣٢، ٥٨٨.

بينس، [الأستاذ] ١٢٦، ٦٢٩.

البيهقي ١٣١، ٣٠٥.

(ت)

التبريزي، عبد الرحيم ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٣.

الترمذي ٣٠٣.
التستري، محمد تقي ٥٢٧.
التفتازاني ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٣
التنوخي؛ ينظر «أبو علي التنوخي».
التهانوي ٤٨٢.
توتل، فردنان ١٥٩.
التوحيدي، أبو حيان ٦٤، ٨٩، ١٠٣، ١٣٠، ١٧٨، ١٨١، ١٨٥، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٢، ٢٥٠، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٢، ٥٠٢ ـ ٥٠٩، ٥١٨، ٥٢٣، ٥٢٦، ٥٦٦.
التومني؛ ينظر «التومني».
التيفاشي ٣٠١.
تيمور، أحمد ١٢٩، ٢٤٠، ٢٤٤، ٢٥٣.

(ث)

الثعالبي ٥٢٣.
ثغوري ١٨٤، ٢٨٨، ٣٤٤، ٣٦٢.
ثمامة بن أشرس ٤٥، ٨٨، ١٢٨، ١٣٤، ١٤١، ٦١١
الثومني، أبو معاذ ٤٣.

(ج)

جابر بن حيان ٢٢، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٥٨.
الجاحظ ١٧، ٢٩، ٤٦، ٧٦، ٨٦، ٨٨، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٢٧، ١٣١، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٦٧، ١٨٧، ٢٠٠ - ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٦٣، ٣٠٦، ٣٢٦، ٣٣٥، ٣٧٣، ٤٢٠، ٤٨٠ - ٤٤٨، ٤٩٧، ٥٢٣ - ٥٢٥، ٥٦٤، ٥٧١، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٩١، ٦١٥.

جار الله، زهدي حسن ١٣٠، ١٨٢، ٥٩٢.

جالان ٤٨٣.

جالينوس العرب؛ ينظر «الرازي، أبو بكر».

الجبائي؛ ينظر «أبو علي الجبائي» أو «أبو هاشم الجبائي».

جبرييلي، فرنشسكو [الأستاذ] ١٢٣، ٢٩٥.

جراف، [الأستاذ] ٣١٣، ٣٢١.

الجرجاني ٤٨٢.

الجزائري، نعمة الله ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٥٠.

جعفر آل ياسين [الدكتور] ٧، ٢٠٠، ٦٢٥.

جعفر بن حرب ٣٧٠، ٥٥٢، ٥٥٨، ٦٠٦، ٦١٧

جعفر بن مبشّر ١٣٦، ١٣٩، ٣٦٠، ٤٢٠.

جعفر الصادق ٣٤٢.

جليل كمال الدين، [الدكتور] ٦٢٥.

جهم بن صفوان ١٢٧.

جواد علوش، [الدكتور] ٧.

جوتمان، [الأستاذ] ٣٢٦، ٣٤٠، ٣٤١.

جوجوييه، [الأستاذ] ٣١٠.

جورج قنواتي، [الدكتور]: ٥٢١.

جورج مقدسي، [الدكتور] ٢٠٧.

جولدزيهر ١٢٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٦٤، ٤٨١، ٤٨٧، ٥٢١.

الجوهري ٤٩.

جويدي، ميكل انجلو [الأستاذ] ١٢٣، ٢٦٢.

(ح)

حاجي خليفة ٥٣، ٥٤، ٦٢، ٣٦٦، ٤٨٧.

حارث الوراق ٣٦، ٦١٩.

الحاكم الجشمي، أبو السعد ١٧، ٧٩، ٤٢٠، ٤٥٨، ٥٧٦، ٥٨٢، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤، ٥٩٩.

الحجاج؛ ينظر «أبو القاسم الحجاج».

حسام الدين القدسي ٣٥.

حسام محي الدين الألوسي، [الدكتور] ١٨٣.

حسن بن علي الطبرسي ٦٤، ٦٥، ١٠٣، ١٠٥.

حسن بن موسى النوبختي، أبو محمد ٥٧، ١٠١، ١٠٨، ١١٧، ١٦٦، ١٧٦، ٣٢٣ ـ ٣٢٥، ٣٣١، ٤٧٣، ٤٧٥، ٥١٦، ٦٢٢

حسن الصدر؛ ينظر «الصدر».

حسين علي محفوظ [الدكتور] ٧، ٤٩، ٥٠، ٢٢٨ - ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٤٩، ٦٢٥

حسين النجار ١٢٨، ٥٣٢.

الحسني، هاشم معروف ١٧١.

الحداد، أبو حفص ١٥، ١٦، ١٩ - ٢٤، ٢٨، ٢٩، ٩٤، ٩٥، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٠، ١٦٦، ١٦٨، ٤٤٤، ٥٦٩.

الحضرمي ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٥٠.

حفص الفرد ١٢٨، ٥٣٢، ٥٩٤.

الحلاّج ٢٢٨، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦.

الحلبي ٢٣٢.

الحميري، السيد ٤٤٦.

الحنبلي؛ ينظر «ابن عقيل» أو «ابن العماد».

حيوي البلخي ١٩٥، ٢١٢، ٣٥٥.

حيويه؛ ينظر «حيوي البلخي».

(خ)

الخاقاني، علي ١٦٤، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٥٧٣.

الخبزأرزي، نصر ٥٦، ٢٣١.

خديجة بنت خويلد ٢٧٣، ٢٧٧، ٣٦٠.

خشيم؛ ينظر «علي فهمي خشيم».

الخطيب البغدادي ٢٣١، ٢٥٠.

الخفاجي، شهاب الدين ٥٥، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠.

الخليل بن أحمد: ٢٩٥.

الخوانساري ٦٣ـ ١٤٩، ١٥٠، ٢٤٠، ٢٥٣.

الخياط، المعتزلي ٧٦ - ٨٢، ٨٦، ٨٨، ٩٠ - ٩٢، ٩٤، ٩٦، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٩ - ١٤١، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢، ١٩٤ - ١٩٦، ٢٠٠ - ٢٠٣، ٢٠٨، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٨٥، ٢٩٣ - ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣١٢، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٥٥، ٤٧٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩١، ٤٩٣ - ٤٩٧، ٥١٠، ٥١٢ - ٥١٥، ٥٣٢ - ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٨ - ٥٤٥، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٧ - ٥٦٠، ٥٦٢، ٥٦٥، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٦، ٦٠٠ ـ ٦٠٤، ٦٠٦ - ٦١٧، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٢٤.

خياطة، سليم ٨٩، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٣.

(د)

دافسن، [الأستاذ] ٣٥٥.
الداماد ٣٦٧، ٥٠١.
الدسوقي؛ ينظر «محمد بن محمد الدسوقي».
دلتش، [الأستاذ] ٣٣٩.
دوزي، [الأستاذ] ٢٨٦.

(ذ)

الذهبي، شمس الدين ٧، ١١٨، ١٧٠، ٣٢٥، ٣٣٤، ٣٣٥، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٧١، ٥٠٢، ٥٠٥.

(ر)

الراغب الأصفهاني ٣٠٣.
الرازي، أبو بكر ٢٤، ١٠٦، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٥، ١٦٠، ١٦١، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٠، ١٩١، ١٩٧، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٥٢، ٣٦٢، ٤٩٣، ٥٠٠، ٥١٨، ٥١٩، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٢١، ٦٢٨، ٦٢٩.
الرازي، أبو حاتم ١٢٥، ٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣٥٢، ٥١٨، ٥١٩.
الرازي، [فخر الدين] ٣٤٢، ٣٦٤، ٣٦٧.
الرافعي، مصطفى صادق ١٧٢، ١٨٠، ٢٣٨.
رتّر، هلموت [الأستاذ] ١٤٤، ٢١٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٩٧، ٣٠١، ٣٠٨، ٣٢٣، ٣٣١، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٨، ٤٧٥.
الرسعني ٤٩٦.
رُسكا، [الأستاذ] ٣٠١، ٣٥٨
الرّسول، رسول الله، محمد ١٦ - ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٧٣، ٧٧ - ٧٩، ٨٢، ٨٥، ٩٥ - ٩٧، ١١٠ - ١١٤، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٧، ١٥٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٧ - ١٨٩، ١٩١، ١٦٩٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٤٢٤، ٤٢٦، ٤٢٨ - ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٤٢،

٤٤٣، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٧٩، ٤٩٩، ٥٠٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٠، ٦٠٨، ٦١١ - ٦١٣.

الرماني ٢٠٧، ٤٧٨.

رينيري ٣٠١.

(ز)

الزبيري ٧٩، ١٠٨، ٣٤٩.

زرقان ٣٢٣.

الزركلي، خير الدين ٨، ١٤٦، ١٤٧، ٥٧٣.

زكريا إبراهيم [الدكتور] ٢٤٢، ٢٥٣.

الزمخشري ١٨، ٢٢٨، ٢٢٤، ٢٤٨.

زهير بعلبكي ٦، ٤٠٩.

الزين، إبراهيم ٤٧٥.

(س)

سامي مكي العاني، [الدكتور] ٢٠٤.

السبكي ٦٤، ١٧٨، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٥١، ٥٠٣، ٥٠٤.

السبيتي، موسى ١٥٢.

السجستاني، أبو يعقوب ٣٥٨.

سخاو، [الأستاذ] ٣١٤، ٣٢٢.

سراقة بن جشعم ٢٩١.

سزكين ٤٥٩.

سعديا جاؤن ٣٣٩ ـ ٣٤١، ٣٥٥.

سعيد بن سعيد الفارقي ٥٣٠.
سعيد النيسابوري؛ انظر «النيسابوري».
سفيان بن سختان ١٢٨، ٥٣٢.
سقراط ٢٢٥.
السكاكي ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥١، ٥٥٨.
سلمان الفارسي ٢٧٣، ٢٧٧، ٣٦٠.
سليمان، [السلطان شاه] ٥٢٨.
سليمان دنيا، [الدكتور] ٤٤.
سليم خياطة؛ ينظر «خياطة».
سليمة عبد الرسول ٤٥، ٤٦ (*)
السمعاني ٦٤، ٣٦٧.
السمرقندي ٤٩٣.
سنتلانا، [الأستاذ] ٤٨٤.
السندوبي، حسن ٤٧١، ٥٠٨.
السهروردي ٥٠١.
سيف الدولة ٣٤٦.
سيمون، [الأستاذ] ٣٢٠.
السيوطي ٣٠٩ ـ ٣١١، ٤٧٨.

(*) يعتذر المؤلف عن الخطأ الذي ورد في اسم الزميلة سليمة عبد الرسول (ص ٤٥، ٤٦) على سليمة عبد الرزاق؛ وقد صحح الاسم، أيضاً، في جريدة المصادر والمراجع؛ فلاحظ.

(ش)

الشافعي ٤٣٤.

الشحّام المعتزلي ٥٨٠، ٥٨٤.

الشريف المرتضى؛ ينظر «المرتضى».

شريك بن عبد الله ١٧.

الشهرستاني ٤٦، ٨٨، ١١٨، ١١٩، ١٣٤، ١٣٥، ١٤١، ٣٠٣، ٣٢٤، ٣٢٦ – ٣٣٠، ٣٣٣، ٣٤٠، ٣٤١، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٦، ٥١٢، ٥١٣، ٥٢٧، ٥٣٥، ٥٤٣، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٥، ٥٦٩، ٥٥٨.

شوبنهاور ٢٤٢.

شيدر [الأستاذ] ٢٦٢، ٣١٣، ٣٢٩، ٣٦٢، ٣٦٧.

الشيرازي، أبو نصر ١٠٩، ٣٤٥، ٣٤٦.

الشيرازي، صدر الدين ٢٠٠، ٥٠١.

(ص)

الصابوني؛ انظر «نور الدين أحمد».

صاحب الزنج ٥٨٤.

الصاحب بن عباد ٥٠٣.

صاعد الأندلسي ١٠٦، ١٦٠، ٥٦٧.

صالح بن عبد القدوس ١٣٠، ١٨٤، ٢٢٩، ٥٣٢.

صالح بن عبد الكريم الكرزكاني، ٥٠، ٥٢٨.

صبحي الصالح، [الدكتور] ٥٢١.

الصدر، السيد حسن ٥١٦.

صدر الدين، [محمد] ٣٤٦.

صفاء خلوصي، [الدكتور] ٥٦٥.

الصفدي، صلاح الدين ٧، ٤٤، ١٦٨، ١٧٠، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٢٩، ٥٢١، ٦٢٦.

الصلتان العبدي ٥٧١.

الصيرفي ١٣٠.

(ض)

ضرار بن عمرو ١٢٨، ٤٥٨، ٥٣٢، ٥٩٤.

(ط)

طارق الجنابي ٨.

الطبرسي؛ أنظر «حسن بن علي الطبرسي».

الطبري؛ أنظر «أبو العباس الطبري».

طه إبراهيم العبد الله، [الدكتور] ٦.

طه حسين، [الدكتور] ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٨، ٢٥٤، ٤٢٣، ٤٤.

الطوسي، أبو جعفر ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٤٨.

الطوسي، نصير الدين ١١٨، ١٩٩، ٤٩٣.

الطيب القنوجي ٦١، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٥٤.

(ع)

عائشة عبد الرحمن، [الدكتورة] ٧٢، ١٤٢، ١٤٣، ١٧٨، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٣٨، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٤٢.

العاملي؛ ينظر «بهاء الدين العاملي» أو «الأمين العاملي».

عبّاد بن سليمان ٥٥٣.

عباس إقبال ٣٦٧، ٥٧٣.

العباس بن الأحنف ٥٧١.

العباس بن عبد المطلب ٦٤، ١٠٣، ٤٤٧، ٤٤٨.
عباس القحي ٥٦، ١٤٩، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٤.
العباسي، عبد الرحيم: ٦١، ٦٢، ٧٦، ٩٠، ٩١، ٩٨، ١١٤، ١٣٧، ١٧٩، ١٩٧، ٢١٩، ٢٢ ـ ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥١، ٣٠٢، ٣٦٣، ٣٦٦، ٤٢٤، ٥٧٣، ٥٨١.
عبد الأمير الأعسم، [الدكتور] ٩، ١٧٢، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٦، ٢١٦، ٢٤٨، ٢٥٢، ٤٠٥، ٤٠٩.
عبد الحكيم بلبع، [الدكتور] ٢١٧، ٢٥٣.
عبد الحكيم شرف الدين ٦١
عبد الحليم محمود، [الدكتور] ٤٤٤.
عبد الحليم النجار، [الدكتور] ٤٦٨، ٥٢١، ٥٢٩.
عبد الحميد العلوجي، ١٨٠، ١٨١، ٢٣٨، ٢٥٤، ٦٢٧
عبد الجبار المعتزلي، [قاضي القضاة] ١٥، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٧٩، ٨٠، ١٠١، ١١٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٩٤، ٢٠٣، ٤١٩، ٤٢٢، ٤٤٤، ٤٥٩، ٥٢٥، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٢، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٩٥، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٢٢، ٦٢٣
عبد الرحمن بدوي، [الدكتور] ٨، ٩، ٢٧، ١٢١ ـ ١٢٣، ٢٠٥، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٩، ٣٩٥، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٨٠، ٤٩٣، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٦٧، ٥٧٣، ٥٨٣، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦١٩ ـ ٦٢١
عبد الرزاق محيي الدين، [الدكتور] ٢٤٠، ٢٥٥، ٥٠٢، ٥٠٥، ٥٠٧، ٥٢٣.
عبد الزهرة البندر ٢٠٠،
عبد العليم ٢٤٤، ٣٠٧، ٣٦٠.
عبد الله بن أحمد ١٤٠.

عبد الله بن الحسن ٤٤٠.
عبد الله الجبوري، [الدكتور] ٢٠٥، ٤٦٧.
عبد الله الخطيب؛ ينظر «الخطيب».
عبد الله سلّوم السامرائي، [الدكتور] ٦٢٠.
عبد الله نعمة ٥٧٩.
عبد القاهر البغدادي؛ ينظر «البغدادي».
عبد الكريم العثمان، [الدكتور] ١٥ ـ ٢٢، ٢٤ ـ ٢٧، ٢٩، ٥٦٣، ٥٦٧ ـ ٥٦٩.
عبد الوهاب المالكي ٢٤٧.
عتبة بن أبي وقاص ٣١٨.
عثمان بن عفان ١٧، ٢١، ١٠٢، ١٣٩.
عرفان عبد الحميد، [الدكتور] ١٨٢.
عزمي، عمر؛ ينظر «عمر عزمي».
عزيز علي [المنولوجست] ١٨١.
العسكري، أبو محمد ٣٦٧.
العلاف؛ ينظر «أبو الهذيل العلاّف».
العلامة الحلي، ابن مطهر ٣٩، ٤١.
علي بن أبي طالب ١٧، ٢٠، ٢١، ٢٨، ٢٩، ٦٣، ١٠٠، ١٠٢، ١٣٩، ١٦٥، ١٦٧، ٤٤٧، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٩٠.
علي بن القرن الكتاني ٢٠.
علي حسن عبد القادر، [الدكتور] ٥٢١.
علي سامي النشار، [الدكتور] ٦، ٥٣١، ٥٥٦.
علي عبد الواحد وافي ٥٩٢.
علي فهمي خشسيم ٥٧٢ ـ ٥٧٥، ٥٧٨، ٥٨٠ ـ ٥٨٣.

علي محفوظ، الشيخ ٦٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٥٤.
علي مصطفى الغرابي ٥١٠ _ ٥١٢، ٥١٤.
علي الوردي، [الدكتور] ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٥٥، ٥٢٠.
عمّار بن ياسر ٩٦.
عمر بن الخطاب ١٧، ١٨، ٢١، ٢٢.
عمر بن زياد الحداد؛ ينظر «الحداد».
عمر عزمي ٥٦١.
عمرو بن العاص ٢٨، ١٣٩.
عويدات؛ ينظر «أحمد عويدات».
عيسى، [النبي] ١٩، ٨٨، ٩٧، ١١٢، ٣٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٩٢، ٣٠٦، ٣١٥، ٣١٩، ٣٢٦، ٤٢٦، ٦٢٠
عيسى البابي الحلبي ٢٥١، ٥٧٠.
عيسى الصوفي ٦١٧.
العيني، بدر الدين ٧.

(غ)

الغرابي؛ ينظر «علي مصطفى الغرابي».
غريغوريان ٦٢٥.
الغزّالي، أبو حامد ١١٨، ١٩٨، ١٩٩، ٢٤٢، ٢٥١، ٣٢٦.
غواشون [الأستاذة] ٦.

(ف)

الفارابي، أبو نصر ٦، ٤٤، ٦٧، ١٠٨، ١٤٥، ١٥٢، ١٦٠، ١٦١، ١٧٧، ١٩١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣ _ ٢١٥، ٣٥٠، ٣٥٧، ٥١٧، ٥٩٧، ٥٩٨، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٨.

فاروق عمر فوزي، [الدكتور] ١٩٥.

فان إس، جوزيف، [الأستاذ] ٦، ٨، ٢٠٦، ٢١٥، ٦٢٥

فرتش، [الأستاذ] ٣١٣.

الفرزدق ٥٧١.

فرّوخ، عمر [الدكتور] ١٦٣.

فريد جبر [الدكتور] ٥٢١.

فستنفلد، [الأستاذ] ٢٨٨، ٣٠٠.

فضل الحدثي ٢٨٨؛ وينظر «فضل الحذاء».

فضل الحذاء ٩١، ١٣٢، ١٣٨، ٥٩٢.

فضل الله الراوندي ١٠٥

فلكن ٣٤٢.

فلوكل؛ ينظر «فليجل».

فليجل، كوستاف [الأستاذ] ٤٨٧.

فليشر ٤٨١.

فنكل ٣٣٥.

فؤاد سيد ٤١٥، ٤١٩ ـ ٤٢١، ٤٥٨، ٤٥٩، ٥٧٧، ٦٢٢، ٦٢٣.

فوزي عطوي ٢٢١، ٢٤٠، ٢٥٢.

الفوطي، هشام ٣٦٩، ٣٧٠، ٦٠٥.

فيدا، جورج [الأستاذ] ١٢٢، ٢٠٧، ٣٤١.

(ق)

القاضي؛ ينظر «عبد الجبار المعتزلي».

قاضي القضاة؛ ينظر «عبد الجبار المعتزلي».

القاضي مجير الدين ٢٤٥.
القرقساني ٢٠٤٧، ٢٩٢، ٣٠٧.
القزويني ٧١، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٥١، ٢٥٥، ٣٠٠.
القطب الراوندي ٥٢٧.
القفطي؛ ينظر «ابن القفطي».
القلانسي؛ ينظر «أبو العباس القلانسي».
القمّي؛ ينظر «عباس القمّي».
قنادوس ٤٤٩.
القنوجي؛ ينظر «الطيب القنوجي».
القهبائي، عناية الله ٥٧.
القيراطي ٢٣٥.

(ك)

كابرييلي؛ ينظر «جابرييلي».
كاتب جلبي؛ ينظر «حاجي خليفة».
الكاتبي، نجم الدين ٤٩٣.
كارديه، لوي [الأستاذ] ٥٢١، ٦٢٩.
كازانوفا ٣٢٠.
الكاغدي ٣٥١.
كامل كيلاني؛ ينظر «كيلاني».
كامل مصطفى الشيبي، [الدكتور] ٧، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٤، ٢٥٤.
الكتبي، ينظر «ابن شاكر».
كحالة، عمر رضا ١٥١، ٥٧٣.

كراتشكوفسكي ٥٤٠.
الكراجكي ٣٢.
كــراوس، بــاول [الأســتاذ] ٨، ٧٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤، ١٤٤، ١٨٤، ١٨٥، ١٧٨، ١٩٩، ٢٠٥، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٦، ٢٣٧،٢٤٠، ٢٤١، ٢٥٤، ٢٥٩، ٢٦١، ٣٥٨، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥١٩، ٥٦٨، ٥٧٤، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٨، ٥٩٨، ٦٢٩.
كرد علي، محمد ٢٤٠.
الكرزكاني، ٢٣٥.
الكرماني، حميد الدين ٣٥٨.
الكرماني، شمس الدين ٤٥.
الكرمي، سعد ٣١١.
الكعبي، ينظر «أبو القاسم البلخي».
كمال اليازجي، [الدكتور] ١٩٦.
الكندي، عبد المسيح ٢٦١، ٢٨٨، ٢٩١، ٢٩٣، ٣٠٧، ٣١٢ ـ ٣٢١.
الكندي [الفيلسوف] ٢٤، ٢٨، ١٠٨، ١٦٢، ١٦٣، ٣٤٧.
الكوثري، محمد زاهد ٤٧٦.
كوركيس عواد ٦٢٦
كوفمن، ديفيد ٤٨١.
الكوفي، ديفيد ٤٨١.
كولدزيهر؛ ينظر «جولدزيهر».
كيلاني، كامل ٧٢، ٧٤، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٣٤٥، ٣٦٣.
كيورتن ٣٢٧.

(ل)

لانداور ٣٣٩.

لاينز، مالكولم كامرون ٤٠٥.

لِبّرت ٢١٠.

لويس شيخو ١٠٦.

لين ٢٩٠.

(م)

ماجد فخري [الدكتور] ٦، ١٩٦.

الماتريدي، أبو منصور ٢٠٨، ٢١١، ٢١٢، ٥٧٥.

ماسينيون، لوي [الأستاذ] ٢٧، ٢٢٨، ٣٠٩ ـ ٣١١، ٣١٤، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٧ ـ ٣٥١، ٣٦٠، ٣٦٤، ٣٧٢، ٥٧٤.

ماكدونالد ١٣٥.

مالتر ٣٣٩، ٣٥٥.

مالك بن طوق الثعلبي ٦٤، ٨٤، ٩٩، ١٠٨، ١٢٩، ١٤٨، ١٥١، ١٧٠.

المامقاني ٤٧٣.

المأمون ٧٥، ١٥٥، ٣١٤، ٣٢١.

ماني ١١١، ٢٢٨.

الماوردي ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٦، ٢٥١، ٣٠٥.

مبارك، زكي [الدكتور] ٣٧١.

المبرد؛ ينظر «أبو العباس المبرد».

متز، آدم [الأستاذ] ٤٧٧، ٤٧٨.

المتنبي ٣٤٦، ٥٧٠.

المتوكل ٧٥.
المجريطي ٣٠١.
المجلسي ٣٤٢.
محسن الأمين؛ ينظر «الأمين العاملي».
محسن مهدي، [الدكتور] ٦
محفوظ؛ ينظر «حسين علي محفوظ» أو «علي محفوظ».
محمد؛ ينظر «رسول الله».
محمد أبو الفضل إبراهيم ٤٦٧.
محمد باقر بن علي رضا ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٥٥
محمد بدر ١٨٢.
محمد بن محمد الدسوقي ٥٧٠.
محمد تقي التستري ٥٢٧.
محمد حمدي البكري ١٩٢.
محمد سعيد العريان ١٧٢.
محمد صادق آل بحر العلوم ٤١.
محمد عبد الرحمن مرحبا؛ ينظر «مرحبا».
محمد عبد الهادي أبو ريدة، [الدكتور] ١٢٦، ٤٥٧، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٨، ٤٩٠، ٤٩١ ـ ٤٩٨، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٨٨، ٥٩٥، ٥٩٦؟
محمد علي أبو ريان ٦٢٤.
محمد علي أفندي بن الخليفة ٤٩.
محمد عمارة ١٩٣، ١٩٤.
محمد محيي الدين عبد الحميد ٢٢٢ ـ ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٩ ـ ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٩، ٢٥١.

محمد نجمي زنجاني ٣٩.
مدكور، إبراهيم [الدكتور] ١٨٦، ٥١٩.
مدني صالح [الأستاذ] ٦٢٩
مدتشي ٤٨٢.
المرتضى، أحمد بن يحيى ٢٦٣، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٣، ٣٦٩ ـ ٣٧١.
المرتضى، السيد الشريف ٤١، ٦٣، ٦٥، ١٠١ ـ ١٠٤، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٥ ـ ١٦٧، ١٧٦، ١٨٦، ٢٠٨، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٥٢، ٣٦٧، ٤٧٣، ٤٧٤، ٥٢٣، ٥٢٥، ٥٦٩، ٥٧٣.
مرجليوث، [الأستاذ] ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٥.
مرحبا، محمد عبد الرحمن [الدكتور] ٥٩٧، ٥٩٨.
المردار، أبو موسى ١٣٥، ١٣٩، ٣٧٠، ٦٠٧، ٦٠٨
مرزا عبد الله الأفندي ١٤٨.
مزدك ١١١.
المستنصر بالله [الفاطمي] ١٠٩، ١٨٧، ٢٦٣.
المسعودي ٨٤، ٨٦، ٩٩، ١٠٤، ١٠٨، ١١٦، ١٤٠، ٢١٧، ٢٥٢، ٣٢٣، ٣٣١، ٣٦٣، ٣٦٥، ٣٦٨.
المسيح، السيد؛ ينظر «عيسى».
مسليمة الكذاب ١٧، ٦٣٠
مطلوب، أحمد [الدكتور] ٢٢٧، ٢٥٥، ٥٧٠.
معافي، حمدان بن ٣٤٢.
معاوية بن أبي سفيان ١٣٩.
المتعصم ٧٥.

معمر بن عباد ٨١، ١١١، ١٣٤، ١٣٥، ١٥٧، ٤١٩، ٤٢٠، ٥٥٠ ــ ٥٥٥، ٥٧٨، ٦١٧.
معمر بن العطار (؟) ١٥٧.
المعري؛ ينظر «أبو العلاء المعري».
المقدسي ١٣٨.
المقريزي ٤٨٢.
مكارثي، رتشرد يوسف [الأستاذ] ١٦٢، ١٦٣.
مكدونالد، [الأستاذ]: ٤٨٣.
الملطي ٥٨٤.
مللر، [الأستاذ] ٢٠٦.
منجانا، [الأستاذ] ٢٨٩.
المنصور، العباسي ١٧.
المهدي لدين الله المرتضى ٤٨٧.
المهلبي، الوزير ٥٠٣.
مؤيد الدين الشيرازي ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١١٥، ١٢١، ١٨٧، ٢١١، ٢٤١.
موسى، [النبي] ١٩، ٢٥، ٩٧، ١١٢، ١٦٨، ٦٢١.
مونتسيكو ١١٩.
ميخائيل عواد ٦٢٦.
ميلاؤس؛ ينظر «ميلاوش».
ميلاوش ٤٤٩.

(ن)

ناجي محفوظ ٧.
نادر، ألبير نصري [الدكتور] ١٤٠

نالّلينو، كارلو الفونسو [الأستاذ]: ٣٦٤، ٤٨٠، ٤٨٨.
النبي؛ ينظر «رسول الله».
النجار ٥١٤.
النجاشي ٢٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٨، ٤٧٥.
النظّـام، إبـراهيم ١١١، ١١٣، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٧، ٢٠٢، ٢١٧، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٤٣، ٣٥٧، ٤٨٩ ـ ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٦ ـ ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٦٩، ٥٧٨، ٥٨٩، ٥٩٥، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦١١ ـ ٦١٨.
نعمان [الزنديق] ١٢٢.
نعمة، عبد الله ١٥٦، ١٧٦، ١٧٧.
نوبخت، آل؛ ينظر "النوبختي".
النوبختي؛ ينظر «أبو سهل» أو «الحسن بن موسى».
نور الدين أحمد بن محمود الصابوني ٢٠٨.
نوري القيسي، [الدكتور]، ٢٠٤.
نيـبرك، [الأسـتاذ] ٧٥، ٩٠، ١٣٦، ١٤٠، ١٦٢، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢ ـ ١٩٥، ٢٠٠، ٢٣٩ - ٢٤١، ٢٥٥، ٢٦٢، ٢٨٦، ٢٩٧، ٣٠٧، ٣٤٧ - ٣٥١، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧. ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٤، ٤٨٧، ٤٨٨، ٥١٠، ٥١١، ٥١٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٧٤، ٥٨١، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦١٤.
النيسابوري، أبو رشيد ٢٠٧، ٣٤٨، ٤٥٥، ٤٥٧، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٩٥، ٥٩٦.
نيكلسون، ارنولد الن [الأستاذ] ١٤٣، ٢٢١، ٢٢٢، ٣٣٤، ٤٢٤، ٥٦٥.

(هـ)

هادي العلوي ٦٢٩.
هاربروكر، [الأستاذ] ٤٨١.

هارون [النبي] ١٩.
الهاشم، جوزف ١٦٠..
الهاشمي، أحمد ١٥٨.
الهاشمي، عبد الله بن إسماعيل ٣١٤.
هاليفي، إسرائيل ٣٣٩.
الهبارية، ابن ٣٤٥.
هبة الدين الشهرستاني ٤
الهروي، ابن لاوي (؟) ١٦٩.
هشام بن الحكم ٢١، ٢٢، ٢٨، ٢٩، ٨١، ٨٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٢٢، ١٥٦، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٧، ٤٤٤، ٤٤٦، ٥٣٣، ٥٥٦ ـ ٥٦١، ٥٦٨، ٥٧٨، ٥٧٩.
هشام الفوطي؛ ينظر «الفوطي».
هللر ٣٤٢.
الهمداني، حسين ٣٦٢، ٢٦٤، ٢٨٥، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٦٢.
هوتسما، [الأستاذ] ٢٢٠، ٢٢٣ ـ ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٤١، ٣٦٣، ٤٨١.
هود [النبي] ١٩.
هورتن، ماكس [الأستاذ] ٢٣٧، ٣٢٦، ٣٤٢، ٤٨١، ٤٨٣ ـ ٤٨٥.
هوروفتس ٣٠٤، ٤٨٣ ـ ٤٨٥.
هيرقليطس ٤٨٥.
هيوي البلخي؛ ينظر «حيوي البلخي».

(و)

الواثق ٧٥، ١٥٥.
واصل بن عطاء ٥٣١.

وديع زيدان حداد [الدكتور] ٤٥٣.
الورّاق؛ ينظر «أبو عيسى الورّاق».
ورقة بن نوفل ٢٧٧.

(ي)

اليازجي، إبراهيم ٣٦٣.
اليافعي، عفيف الدين ٢٤٥، ٢٥٢، ٣٤١، ٣٥٥، ٣٦٤، ٣٦٥.
ياقوت الحموي ١٠٩، ٢٦٣، ٢٨٨، ٣٤٥، ٣٤٦، ٤٨١، ٥٠٤، ٥٢٩، ٥٣٠.
يحيى [النبي] ١٩.
يحيى بن اسحق الريوندي [والد ابن الريوندي] ٩٠، ٣٥٥.
يحيى بن عدي ٣٦٧.
يعقوب [النبي] ١٩.
يعقوب بن اسحق؛ ينظر «الكندي».
اليعقوبي ٣٦٧.
اليهودي؛ ينظر «أبو عيسى اليهودي».
يوسف [النبي] ١٩.

فهرس الأمكنة والمواضع

(أ)

الإحساء ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٨.

الأزهر، الجامع ١٠٩.

اسطنبول ٧، ٥٣، ٦٦، ٦٧، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ٤٤٩، ٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٧، ٥٣٠، ٥٨٤، ٦١١، ٦١٦

الإسكندرية ١٤٠، ٥٣١، ٥٥٦، ٦٢٤.

اسكوريال ٥٣٠.

اصبهان؛ تنظر «اصفهان».

اصفهان ٤٥، ٥٧، ٦٤، ٧٢، ٧٧، ٩٠، ٩٩، ١٢٩، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٤، ١٨٦، ٤٧٨.

أفغانستان ٢٢٧، ٢٥٠.

إنكلترا ٨.

الأهواز ١٤٦.

أوروبا ١١٦، ١١٨، ١١٩.

أوكسفورد ٥٨٨.

إيران ٣٢، ١٠١، ٢٠٤، ٢٢٨، ٢٥٥.

(ب)

باريس ٦، ٢١٧، ٢٣١، ٢٤٨، ٢٥٢.

باشان ٦٤

بالرمو ٤٨٧.

البحرين ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٥٢٨.

برلين ٤٨٤، ٥٧٨.

بغـــداد ٦ ـــ ٨، ٣١، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٦١، ٦٤، ٧٧، ٨٤، ٩٠، ٩٣، ٩٩، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٨، ١٥١، ١٦٢ ـــ ١٦٤، ١٦٨ ـــ ١٧٠، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٥، ٢٠٤ ـــ ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٧ ـــ ٢٣٠، ٢٣٨ ـــ ٢٤٠، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٣ ـ ٢٥٥، ٤٣٧، ٤٦٣، ٤٦٧، ٤٩٩، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٦٥، ٥٧٠، ٥٨١، ٥٨٤، ٥٨٥، ٦٢٠، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٨، ٦٢٩

بلخ ٢٠٨، ٢١٠.

بولاق ٧٧، ٩٠، ١٧٩، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٤٨٢، ٥٨١.

بومبي ٦١، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٤، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٤، ٤٧٥.

بون ٤٨١.

بـيروت ٥، ٦، ٩، ١٥، ٣١، ٧٣، ٩٩، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٦، ١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٧١، ١٧٦، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٤٥٣، ٤٧٥، ٤٩١ ـ ٤٩٦، ٤٩٨، ٥١٥، ٥٢١، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٩، ٥٨٣، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٩، ٦٠١، ٦٠٣، ٦٢٢، ٦٢٤.

(ت)

تركيا ٨.

تهران؛ تنظر «طهران».

توبنكن ٦، ٢١٥.

تونس ٤١٥، ٤١٩، ٤٥٨، ٦٢.

(ج)

الجامعة الأمريكية (بيروت) ٦

جامعة باريس ٦

جامعة بغداد ٦، ٨، ٤٩، ٢٢٨، ٢٤٩.

جامعة توبنكن ٦، ٢١٥.

جامعة الرباط ٦

جامعة عين شمس ٥٧٥.

جامعة كمبردج ٦، ٢٤٨، ٤٠٥.

جامعة هارفرد ٦

جبى (موضع) ١٨.

جدّة ٥.

الجزيرة (العربية) ١٨.

جسر بغداد ٨٤، ٩٣، ١٦٩، ١٧٥، ٥٨١.

(ح)

جراء ١٨٩.

حيدر أباد ٩١، ٢١٨، ٢٤٩، ٤٨٦، ٤٩٨، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٣٠.

(خ)

خراسان ٩٩، ٢١٠.

خزائن الأوقاف؛ تنظر «مكتبة الأوقاف».

خزائن تركيا ٨.

خزانة جون رايلاند؛ تنظر "مكتبة جون رايلاند».

خزانة محمد علي أفندي ٤٩.

خزانة ناجي محفوظ ٧.

(د)

دار االتكوين ١٣٦، ١٦٢، ١٨٥، ١٩٣، ٢١٧، ٢٥٢.

دار الثقافة ٢٢٩، ٢٥٤.

دار الجامعات المصرية ٦٢٤

دار الشرق الجديد ١٦٠.

دار العلم (القاهرة) ١٨٧.

دار الكتب المصرية ٩٠، ٢٢٧، ٢٤٠، ٤٥٧، ٥٠٤، ٥٧٦، ٥٩٥.

دار المشرق ٤٥٣.

دار المعارف ١٤٢، ٤٢٤، ٤٦٨.

دانشكاه تهران ٣٩.

دمشق ٣٥، ٩٩، ١٥١، ٢١٧، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٥٠، ٢٥٢.

(ر)

رواند ٤٥، ٦٤، ٧٢، ٧٧، ٩٩، ١٢٩، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٠، ١٦٤، ١٨٦، ٥٠٤.

الرباط ٦.

رحبة مالك بن طوق ٦٤، ١٤٨، ١٥١، ١٧٠.
الرحمانية (مط.) ٥٠٢، ٥٠٨.
الرقة ١٤٨،.
الروشة ٩.
الروم (بلاد) ١٧، ١٨.
روما ٥٨٣.
ريوند ٥٠٤.

(س)

سامراء ٩٣، ١٦٨، ٢٣٩.
سبأ ٢٢.

(ش)

الشام ١٨، ١٠٩.
شط العرب ٩٠.

(ص)

الصفا ١٨٩.

(ط)

طرابلس ٥٧٢.
طهران ٣٩، ٦٣، ٢٢٤، ٢٢٨، ٢٤٠، ٢٥٣، ٥٢٧، ٦٢٧
طوبقبوسراي ١٧٠.

(ع)

العباسية ٢١٠.

العراق ٢٠٨، ٤٧٨، ٥٨٨.

(ف)

فاراب ٢١٠.

فارس (بلاد) ١٧، ١٨، ٩٠، ١٠٩.

فاشان ٦٤.

فيسبادن ٤٤، ٦٢٦.

فيينا ٧٩.

(ق)

قاسان ٦٤، ٩٠، ١٢٩، ١٥٠، ٥٠٤.

قاشان ٦٤، ٩٠، ١٢٩، ١٦٤.

القـــــاهرة ٨، ٢٧، ٤٢، ٦٨، ٧١، ٧٥، ٨٩، ١٠٦، ١١٤، ١١٧، ١١٨، ١٢١، ١٢٦، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٨، ١٦٢، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢١ - ٢٢٤، ٢٢٦ - ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٣٨ _ ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٩ _ ٢٥٥، ٢٥٩، ٤٢٠ - ٤٢٣، ٤٤٤، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٨٠ - ٤٨٢، ٤٨٧، ٤٨٩، ٤٩١ _ ٥٠٠، ٥٠٢، ٥١٠، ٥١٥، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٦، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٦١، ٥٦٣، ٥٦٥، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٧٠، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨١، ٥٨٣، ٥٩٥، ٥٩٨، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٦١٢، ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٢، ٦٢٤، ٦٣٠

قزوين ٢٤٠، ٢٥٢، ٥٦٩.

قسم الدراسات الشرقية (توبنكن) ٢١٥.

القطيف ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٢٥٨.

قم ٦٤، ٧٧.

(ك)

الكعبة ١٨٩.

كلية الآداب (بغداد) ٨، ٤٩.

كلية أصول الدين (بغداد) ٧، ٥٠، ٥٥، ١٧٩.

كلية بمبروك (كمبردج) ٤٠٥.

كلية كرايست (كمبردج) ٩.

كمبردج ٦، ٩، ٢٠١، ٢٣١، ٢٤٨، ٤٠٥، ٤٠٧.

الكوفة ١٧، ٨٠، ٨٧، ٤٣٧.

(ل)

لاندبيرك ٢٣١، ٢٤٨.

لايبزيك ٥٣، ٨١، ٢٣٩، ٢٤٩، ٤٨٢، ٤٨٧، ٥٨٨.

لبنان ٦.

لندن ٤٠٩، ٤٨٣.

ليبيا ٥٧٢.

ليدن ٢٣١، ٢٤٨، ٤٥٥.

(م)

مانجستر ٤٩، ٥٠، ٢٣٠، ٢٤٨.

ما وراء النهر ٢٠٨، ٢١٠.

المتحف العراقي ٤٥، ٥٥، ٢٢٣، ٢٤٨.

مدريد ٤٨٦، ٥٨٨.

المدينة المنورة ٢١، ٢٢.

المروة ١٨٩.

مرو الروذ ٦١، ٧٧، ٩٠، ٩٩، ١٠٠، ١٥٠، ١٥٠، ١٦٨، ٢٠٨، ٢١٠.

مشهد ٣٢.

مصر ١٨، ٤٩، ١٠٩، ١١٨، ١٤٢، ٢٢١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٤٦٨، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٧٥، ٥٧٧.

المغرب ٦

مكة ٢٠، ٥٣٣.

مكتبة أحمد الثالث (اسطنبول) ٢٤٨.

مكتبة الأوقاف (بغداد) ٣١، ٤٩، ٢٤٨.

المكتبة التجارية الكبرى ٧١، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٥١.

مكتبة جامعة كمبردج ٤٠٧.

مكتبة جون رايلاند (مانجستر) ٤٩، ٢٤٨.

مكتبة ليدن ٢٤٨.

الموصل ٤٩،

(ن)

النجف ٤١، ٥٦، ١٤٩، ١٦٣، ٢٠٠، ٢٠٦، ٢٢٩، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٤، ٤٧٣، ٥٢٨.

نيسابور ١٢٩، ١٥٠، ٥٠٤.

(هـ)

هارفرد ٦.
هراة ٦٤.
هله ٤٨١.
والهند ١٠٩، ١١١، ١١٦، ١١٧، ١٨٧، ٤٢٤، ٤٥٩، ٥٨٨.

(و)

وزارة الإعلام (العراقية) ٢٠٦.

(ي)

اليمن ١٠٩.

* * *

فهرس الكتب والأبحاث والمجلاّت

(أ)

الإبانة عن أصول الديانة ٤٨٦.

الابتداء والإعادة ٨١، ٤٠١.

الإبداع في مضمار الابتداع ٦٨، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٤.

إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ٤٨٩، ٥٨٩.

ابن الراوندي، فذلكة عنه ٨٩، ٢٢٢، ٢٥٣.

ابن راوندي فيلسوف بزرك بارسي ٢٢٤، ٢٥٣.

ابن الراوندي (لباول كراوس) ٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٤٢١.

ابن الريوندي في المراجع الأروبية ٥، ٦

ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة ٥، ٥٩٨.

أبو حيان التوحيدي (لزكريا إبراهيم) ٢٥٣.

أبو حيان التوحيدي (للكيلاني) ٢٥٤، ٥٢٦.

أبو حيان التوحيدي (لمحيي الدين) ٥٠٢.

أبو حيان التوحيدي، حياته وآثاره ومروياته ٤٧١.

أبو العلاء المعرّي ١٧٨.

أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة ٥١٠.

الإتباع والإبداع في الفلسفة الإسلامية ٦٢٩.

إثبات النظر وحجة العقل ٣٥.

اجتهاد الرأي ٨٣، ١٠٥، ١٤٥، ١٧٦، ٥١٦.

أحسن التقاسيم ١٣٩.

إحصاء العلوم ٢١٣.

الآداب الشرعية الكبرى ٨، ٢٠٧.

أدب الجدل ٤٤، ١٤٥، ١٦١، ١٩١، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٥، ٥١٧، ٦٢٥، ٥٢٨.

أدب الدنيا والدين ٢٤٦، ٢٥١.

أدب المرتضى ٢٤٠، ٢٥٥، ٥٢٣.

أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري ٢١٧، ٢٥٣.

الآراء والديانات ١١٧.

الأسماء والأحكام ٨١، ١٠٤.

الإرشاد ١٠٩، ١٣١، ٤٨١، ٥٣٠.

الأركان ١٦

أسرار الأئمة ٦٤، ١٠٣، ١٠٥.

أشعار ابن الريوندي ٧.

إصلاح غلط ابن الريوندي ٣٦ـ ٢٠٧.

أصول الدين ١٣٤، ٤٤٩، ٤٩٤، ٦١١، ٦١٦.

أصول الفلسفة الإسلامية الإسبانية ٤٨٦.

أصول نقد النصوص ونشر الكتب ١٩٢.

الاعتراض على الجاحظ في نظم القرآن ١٧، ٢٩.

إعجاز القرآن ٥٧٧، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٩٠، ٥٩١.

إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ١١٨، ١٢٥، ١٧٢، ١٨٠، ٢٣٨، ٢٥٣، ٤٢٣.

الأعلام ٨، ٤٥، ١٤٦، ٥٧٣.
أعلام النبوة ١٢٥.
أعيان الشيعة ٥٠، ٩٩، ١٧٠، ٢٤٠، ٢٥٢.
الأغاني ٢٤١، ٢٥٠.
الإلهام ٥٩١.
الإمامـــة ١٨، ٢١، ٦٤، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٩٣، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٣٦، ٤١٩، ٤٢١،
٤٢٢، ٤٢٨، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٠.
إمامة المفضول ١٦٩، ١٤٥.
الإمامية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.
الإمتاع والمؤانسة ١٧٠، ١٨٥.
انباه الرواة ٢٠٥، ٤٦٣، ٤٦٧.
الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد ٤٥، ٧٥، ٧٦، ٨٧ ـ ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩٠ –
٩٢، ٩٤ – ٩٦، ١٠٥، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١٢٣، ١٢٦ –١٢٨، ١٣٠ –١٣٧،
١٤٠، ١٤١، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٦، ١٦٢، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٧،
١٩٢، ١٩٤ – ١٩٦، ٢٠٠، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢١٥٠، ٢٥٥، ٢٤٠، ٤٢١، ٤٢٤،
٤٥٩، ٤٧٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٠ ـ ٤٩٤، ٤٩٧، ٤٩٨، ٥١٠، ٥١٢ ـ ٥١٥، ٥٣٢
– ٥٣٤، ٥٣٦، ٥٣٩ – ٥٤١، ٥٤٣، ٥٤٥، ٥٥١، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٧،
٥٦٠، ٥٦٣ –٥٦٥، ٥٧٣ – ٥٧٥، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٩، ٥٩٢،
٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٦، ٦٠٨، ٣١٠، ٦١١، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٧، ٦٢٠،
٦٢٢ ـ ٦٢٤.
الأنساب ٥٠٤.
الانتصار والرد على ابن الراوندي ١٧٦

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٤٩٩، ٥٦٧.
أنوار الملكوت في شرح الياقوت ٣٩.
أنوار البدرين ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٥٢، ٥٢٨.
أنيس المسافر وجليس الحاضر ٥٠، ٢٣٥، ٢٥٠.
أوائل المقالات ١٥٧.
إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ٦٦.

(ب)

البداية والنهاية ٤٦، ١٤٦، ١٧٠، ٤٢١، ٤٥٩، ٥٠٤.
البرهان ٢٠٩
البستان ٨٤، ٩٩.
البصائر والذخائر ٢١٧، ٢٥٠.
البصيرة ٨٣، ٨٦، ٩٣، ١٦٨.
بعث الحكمة ٥٧٤، ٥٩٦.
بغية الوعاة ٥٢٦.
البقاء والفناء ٨١، ١٠٤.
البيان والتبيين ١٣٠.

(ت)

التـاج ١٥، ١٦، ٣٦، ٤٥، ٥٥، ٦٣، ٦٧، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٥، ١١٥، ١٤٤، ١٤٨، ١٥١، ١٦٩، ١٧٤ ـ ١٧٦، ٢٠٩، ٤٥٦، ٥٠٧، ٥١٦، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٩٦، ٦١٨، ٦١٩
التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ٦١، ٢٢٨، ٢٥٤.

تأريخ ابن الريونـدي الملحـد ٥، ٧، ٩، ١١، ٤٦، ٥٥، ٥٧، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٦٧، ٧٣، ١٠٥، ١٢٩، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠، ١٥١، ١٦٢، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨١، ١٨٥، ١٩١، ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٢، ٤٠٧، ٤٠٩، ٤١١، ٤٢٧ ـ ٤٢٩، ٤٤٧، ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٥، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٩١، ٤٩٣، ٥١٠، ٥١١، ٥١٧، ٥٢٢، ٥٢٤، ٥٢٧، ٥٢٩، ٥٦٣، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٩، ٥٧٢ ـ ٥٧٤، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٩٢، ٥٩٦، ٦٢٢، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٣٠.

تاريخ ابن الوردي ١٧٠، ٢٣٤، ٢٤٩.

تاريخ أبي الفداء ١٧٠، ١٧٣، ٤٢١.

تاريخ الأدب العباسي ٥٦٥.

تاريخ الأدب العربي ٤٦٨، ٥٢٩.

تاريخ الإسلام ١١٨.

تاريخ بغداد ٢٣١، ٢٥٠.

تاريخ الحكماء ٢١٠، ٤٤٩.

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ٦٢٤.

تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٦.

تاريخ الفلسفة في الإسلام ٥٩٢.

تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام ٥١٦.

تأويل أهل السنة ٢٠٨.

تأويل مختلف الحديث ١٣٩.

التبر المسبوك في نصيحة الملوك ٢٤٢، ٢٥١.

التبصير في الدين ٤٧٦، ٤٩٦.

تبيين كذب المفتري ٣٥، ٥٩٣، ٦٢٣.

تتمة تاريخ المختصر؛ ينظر «تاريخ ابن الوردي».
تثبيت دلائل النبوة ١٥.
تجريد الجدل ٦٣٢
تحقيق كتاب فصيحة المعتزلة ٢٠١.
تحقيق كتاب ديوان الأصول ٥٩٥.
تحقيق لفظ الزنديق ٢٣٥؛ وتنظر «رسالة في تحقيق لفظ الزنديق».
تحقيق ما للهند من مقولة ١١٦، ٥٨٨.
التحليلات الثانية ٢٠٩.
تذكرة الحفاظ ١٧.
التراث الإسلامي والمستشرقون ٦٣٠
التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ٤٨٠، ٥٨٣.
التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب ١٦٢، ١٦٣.
تصحيح لفظ الزنديق ٢٤٨؛ وتنظر «رسالة في تحقيق لفظ الزنديق».
التصفح، (لابن الريوندي؟) ١٦.
تطور علم الكلام عند المسلمين ٤٨٣.
التعديل والتجويد ٨٢، ٩٧، ٩٨.
التعريفات ٤٨٢.
تعريف القدماء بأبي العلاء ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٤٤، ٢٥٤، ٥٠٤.
التفسير ١٨، ٢٩.
التكليف ٥٧٩.
تكملة الفهرست ١٣٠، ١٦٤.
تلبيس إبليس ١١٧، ١١٨، ١٧٨، ١٨٥، ٥٠٨، ٥٢٦.
التلخيص ٧١، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥١.
التنبيه ٦١٨

تنزيه الشريعة عن الأخبار الشنيعة ٢٠.
تنقيح المقال في علم الرجال ٤٧٣.
التهذيب في الجدل ٦٢٣.
التوحيد (لابن الريوندي)؛ ينظر «في التوحيد».
التوحيد (للماتريدي) ٢١١، ٢١٢.
التوراة ٧٢، ٩٠، ١٦٨، ١٨٧.

(ج)

الجاروف ١٦.
جامع الشواهد ٥٠، ٢٢٨، ٢٥٥.
الجبائيان، أبو علي وأبو هاشم ٥٧٢.
الجدل (لابن الريوندي) ٣٦.
الجدل (للفارابي) ٢٠٩.
الجدل (للكعبي البلخي) ٦٢٣.
جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ١٥٨.

(ح)

حاشية التبريزي على كتاب المطوّل ٢٣٦، ٢٥٣.
الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٤٧٧.
حنين البهائم (لابن الريوندي؟) ١٦.
حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١٨٣.
حول تأثير الرواقية في تطور الفلسفة عند العرب ٤٨٤.
حول تأثير الفلسفة اليونانية في تطور علم الكلام ٤٨٤.
حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ عن القرآن ٤٨٠، ٥٨٣.
حياة الكندي وفلسفته ١٦٣.

(خ)

خاندان نوبختي ٥٧٣.

خزانة الأدب ١٣٠.

خطط المقريزي ١٧٠، ٤٨٢.

الخلاصة؛ ينظر «جال العلامة الحلّي».

خلق القرآن ٨١، ١٠٤.

(د)

دائرة المعارف الإسلامية ١٨، ١٢٨.

دائرة معارف بولي ـ فيسوفا

الدافع ٩٨؛ وينظر «الدامغ».

الدامع ٥٥؛ وينظر «الدامغ».

الدامغ ١٥، ١٦، ٢٢، ٥٥، ٦٧، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٩٦، ٩٨، ١٠٥، ١٤٤، ١٤٦، ١٤٨، ١٦٩، ١٧٤، ١٨٧، ٢١٨، ٤٢٩، ٤٣٢، ٤٣٣، ٥٦٦، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٠، ٥٨٥ ـ ٥٨٧، ٦٢٢.

دراسات إسلامية ٥٢١.

دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ١٨٢.

دفاع عن فنان كبير ١٨١.

ديوان ابن الوردي ٢١٩، ٢٣٤، ٢٤٩.

ديوان الأدب ٥٥، ٢٢٣، ٢٢٧، ٢٣١، ٢٤٨.

ديوان الأصول ٤٥٧، ٥٧٣، ٥٧٨، ٥٩٥.

ديوان صالح بن عبد القدوس ٢٢٩، ٢٥٤.

(ذ)

ذخيرة ابن بسام ٥٢٣.

الذرّة (لابن الريوندي؟) ٥٦٨.
الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٦٢٧.
ذكر المعتزلة في مقالات الإسلاميين ٤١٥.
الذكرى المائة لأماري ٤٨٧.
الذيل على تأريخ ابن الريوندي الملحد ٧، ١١، ٤١١.

(ر)

رائد الدراسة عن أبي نصر الفارابي ٦٢٦.
الرافضة والزيديّة ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.
ربيع الأبرار ١٨، ٢٢٨، ٢٤٤، ٢٤٨.
الرجال ٤٧٥.
رجال العلاّمة الحلّي ٤١.
ردّ أبي حاتم الرازي على أبي بكر الرازي ٥١٨.
ردّ الأشعري على ابن الريوندي ٨٣.
الردّ على ابن الراوندي (للأشعري) ٥٣.
الردّ على ابن الراوندي (للفارابي) ١٩١، ٢١٠، ٥١٧.
الردّ على ابن الراوندي في أدب الجدل ٤٤، ٧٦، ١٧٧، ١٩١، ٢٠٦، ٢١٥.
الردّ على أدب الجدل لابن الريوندي (للبلخي) ١٤٥.
الردّ على أدب الجدل لابن الريوندي (للفارابي) ١٤٥، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٨.
الردّ على الرازي ١٩١.
الردّ على كتاب التاج (للنوبختي) ١٠٥.
الردّ على كتاب التاج في إثبات قدم العالم (للخياط) ١٠٥.
الردّ على المحمدية (لابن الريوندي)؟ ١١٢.

الردّ على المغني ٥٢٥.

رسائل أخوان الصفاء ٥١٨.

رسائل البلغاء ٢٤٠.

رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ١٠٦، ١٢٤، ٥٠٠، ٥١٩، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٩٨.

رسالة ابن القارح ٧٢ ـ ٧٤، ٢٤٠.

رسالة الغفران ٧٢، ٧٤، ٩٧، ١٤٢، ١٤٧، ١٦١، ١٧٥، ١٧٩، ٢٢٠ ـ ٢٢٢، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٤٢، ٥٢٢، ٥٦٦، ٥٧٨.

رسالة في تحقيق لفظ الزنديق ٤٩، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٤٨، ٢٤٩.

رسالة في تصحيح لفظ الزنديق؛ تنظر «رسالة في تحقيق لفظ الزنديق».

الروح ٤٩٨.

روضات الجنات ٦٣، ١٠٦، ١٤٩، ١٧٠، ٢٤٠، ٢٥٣، ٤٢١.

روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار ٢٢٨، ٢٤٩.

روض الرياحين في حكايات الصالحين ٢٤٦، ٢٥٢.

رياض العلماء ٥٠، ٦٥، ١٠٠، ١٠٥، ١٤٨، ١٥٠، ١٦٥.

(ز)

الزمرد ١٦، ٤٥، ٥٥، ٦٣، ٦٧، ٧٣، ٧٧، ٧٨ ـ ٨٠، ٨٢، ٩٥ ـ ٩٧، ١٠٥ ـ ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٨، ١٢١، ١٢٢، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٩ ـ ١٦١، ١٦٩، ١٧٤، ١٧٨، ١٨٨، ١٩٩، ٢١٠، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٥٤، ٥٠٧، ٥٦٨، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٠، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٧.

الزمردة؛ ينظر «الزمرد».

زنديق ١٨٤.

زهر الربيع ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٥٠.
الزينة (لابن الريوندي) ٥٤، ٦٧، ٨٣.
الزينة (للسجستاني) ٥٤.

(س)

السبك (لابن الريوندي؟) ١٠٥.
السبك (للنوبختي) ٨٢، ٥١٦؟
السماء والعالم ٤٤٩.
سير أعلام النبلاء ٧، ١٥١، ١٧٠، ٤٢١، ٤٥٩، ٦٢٣.

(ش)

الشافي في الإمامة ٤١، ٦٣، ٦٥، ١٠١، ١٠٣، ١٤٩، ١٥٠، ١٦٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٤٠، ٢٥٢، ٤٧٣، ٥٢٤، ٥٦٩.
شخصيات قلقة في الإسلام ٢٧.
شذرات الذهب ٥٠، ١٤٢، ١٤٥، ١٧٠، ٥٦٦.
شرح أدب الجدل ٢٠٧.
شرح الأصول الخمسة ٢٠٣، ٥٦٣.
شرح السعد ٥٧٠.
شرح العيون ٤٢٠، ٤٥٨، ٥٧٦، ٥٨٢ ـ ٥٨٤، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٤.
شرح لامية الطغرائي ٢٢٧.
شرح المقتضب ٤٦٨، ٥٣٠.
شرح المواقف (للجرجاني) ٤٨٢، ٥٤٨.
شرح المواقف (للكرماني) ٤٥.
شرح نهج البلاغة ١٤٧، ١٧٠.

شروح التلخيص ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥١، ٢٥٥، ٥٧٠.

شعر ابن الوردي ٢٣٤.

الشعر المنسوب إلى ابن الريوندي ٧، ٥٠، ٥٥، ٧٤، ١٧٩، ٢١٦، ٥٢٠، ٥٢٨.

شعراء بغداد ١٦٤، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٥٧٣.

شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل ٢٤٧، ٢٥٠.

الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ١٧١.

(ص)

صالح بن عبد القدوس ١٨٤.

صحاح الجوهري ٤٩.

صحيح البخاري ٥٣٢.

الصراع بين التجربة الدينية والميتافيزيقا في الإسلام ٤٤٩.

صفحات من حياة الكندي وفلسفته ١٦٣.

صفوة الصفوة ٥٠٨.

(ض)

ضبط الأعلام ٥٠، ١٢٩، ٢٤٤، ٢٥٣.

ضبط وشرح التلخيصي ٧١.

(ط)

الطب الروحاني ٥٠٠، ٥١٩، ٥٩٨.

الطبائع ٧٩، ٨١، ١٠٤.

طبقات الأطباء ١٧٠.

طبقات الأمم ١٠٦، ٥٦٧.

طبقات الشافعية الكبرى ١٣٠، ١٧٨، ٢١٩، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٨، ٢٥١، ٥٠٢ ـ ٥٠٤.

طبقات المعتزلة ٤٦، ٤٧٨، ٤٨٧، ٥٨٢، ٥٩٠، ٥٩٦، ٥٩٩.

طبقات المفسرين ٦٢٣.

(ع)

العالم ٤٩١.

العباسية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

عبث الحكمة ٧٩، ٨٢، ٩٧، ١٠٥، ١٧٦، ٥١٦، ٥٧٤، ٥٨٥.

العثمانية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.

العروس ٦٤، ١٠٣، ١٠٥، ١٤٩.

عطر وحبر ١٨٠، ٢٣٨، ٢٥٤.

عقود الجمان ٧.

العمد ٦١٨، ٦٢٣.

عيون الأنباء ١٦٢، ١٩١، ٢١٠، ٦٢٦.

عيون التواريخ ٧، ٢٣١، ٢٤٨، ٦٢٣.

عيون المسائل ١١٧.

(غ)

الغريب المشرقي ١٦، ٢٤، ٢١١.

الغفران ١٤٣، ١٤٥، ٢٣٨، ٢٥٤، ٤٢٤.

الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية ٦٢٠.

الغنوص
الغيث المسجم في شرح لامية العجم ٥٠، ٢٢٧، ٢٥١.

(ف)

الفارابي ١٦٠.
الفارابي وابن الريوندي ٢٠٦.
الفارابي في العراق ٦٢٨.
الفارابي والحضارة الإنسانية ٢٠٦، ٦٢٧
الفتيا ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.
الفرق الإسلامية ٤٥.
الفرق بين الفرق ٧٧، ٨٧، ١١٨، ١٣٤، ١٤٠، ١٨٢، ٤٨١، ٤٩٠، ٤٩٤ ـ ٤٩٦، ٥١١ ـ ٥١٣، ٥٤٨، ٥٥٦، ٥٧٥، ٦١٢.
فرق الشيعة ٤٧٥، ٦٢٢.
الفرقان؛ ينظر «القرآن».
الفرند ٦٧، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٩٥، ١٠٤، ١١٥، ١٧٣، ١٨٧، ٤٢٤، ٤٢٧، ٥٧٤، ٥٩١.
الفريد ١٥، ١٦، ٣٠، ٦٧، ٧٣، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ١٤٤، ١٦٩، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٧، ٥٠٧، ٥٧٤، ٥٨٠.
الفريدة والخريدة ٥٠٣.
الفصل ٥٤٧، ٥٥٧.
الفصول ٣٥، ٦١٨.
فصول مستخرجة من كتاب أعلام النبوة ١٢٥.
فضائح الكرامية ٥٣.
فضائح المعتزلة (لابن الريوندي)؛ ينظر «فضيحة المعتزلة».

فضائح المعتزلة (للبغدادي) ٥٣، ٨٧.

فضائل المعتزلة؛ ينظر «فضيلة المعتزلة».

فضيحة المعتزلة (لابن الريوندي) ٣٢، ٤٥، ٥٣، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٧٣، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٨٦، ٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٨، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٥، ١٤٨، ١٥١، ١٥٩، ١٧١، ١٧٦، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠١، ٢١٨، ٢٣٩، ٢٤٨، ٤٢٠، ٤٧٦ - ٤٩١، ٤٩٤ - ٤٩٦، ٥١١، ٥١٣، ٥٣٣، ٥٤٨، ٥٦٤، ٥٧٣، ٥٧٥، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٩١، ٦٠٠، ٦٠٢، ٦٠٤

فضيحة المعتزلة (للبغدادي)؛ ينظر «فضائح المعتزلة».

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين ٤١٥، ٤١٩، ٤٥٩، ٥٧٧، ٥٨٢، ٥٨٣، ٦٢٢، ٦٢٣

فضيلة المعتزلة ٧٦، ٩٥، ١٠٤، ١٠٥، ١٣١، ١٣٧، ١٣٩، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠١، ٤٢٠، ٤٩٦، ٥٦٤، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٨٣، ٥٨٤.

فكرة غريبة منسوبة للجاحظ؛ ينظر «حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ».

فلاسفة الشيعة ١٧٦.

فلسفة المعتزلة ١٤٠.

فلسفة الفكر الديني في الإسلام ٥٢١.

الفهرست ٦٢، ٧٩ - ٨٣، ٩٢، ٩٤، ٩٧، ١٠٠، ١٠٤، ١٣٢، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٣٩ - ٢٤١، ٤٢٠، ٤٢٤، ٤٨١، ٥٦٩، ٥٧٧، ٥٩١، ٥٩٢.

فوات الوفيات ٢٣١، ٢٥١.

في إبطال التواتر ٣٦.

في الإمامة ٤٤٤.

في إيضاح تقصير أبي علي الجبائي في نقضه بعض كتب ابن الراوندي ١٠٨، ١٠٩.
في تسوية أصحاب الكلام بالعوام ١٦.
في التوحيد ٨٣، ٨٧، ١٠٥، ١٦٢، ١٦٣، ٢٠٨.
في الصفات ٣٦، ٦١٩
في الطعن على المحمدية؛ ينظر «الزمرد».
في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١٨٦.
في القدر والتشبيه ١٣٥.
في قدم العالم؛ ينظر «التاج».
في نظم القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان ١٧، ٢٩.
الفيلسوف الغزّالي ١٩٨، ١٩، ٢٤٢، ٢٥٢.

(ق)

قاضي القضاة عبد الجبار ٥٦٧.
القاموس ١٥٠.
قاموس الرجال ٥٢٧.
القرآن ١٥ ـ ١٨، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٦، ٤٦، ٧٣، ٧٩، ٨٣ ـ ٨٥، ٨٨، ٩٣، ٩٤، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١١٢ ـ ١١٤، ١١٨، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٣ ـ ١٣٦، ١٤٣، ١٥٤، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣ ـ ١٧٥، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٩، ٢٠٤، ٤٢٨ ـ ٤٤٠، ٤٤٣، ٤٦٤، ٤٧٨ ـ ٤٨٨، ٤٩٨، ٥٠٦، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٦٠، ٥٦٦، ٥٧٢، ٥٧٤، ٥٧٩ ـ ٥٨١، ٥٨٣، ٥٨٥ ـ ٥٨٧، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩٨، ٦٠١، ٦١١ ـ ٦١٤، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢٢.
القزويني وشرح التلخيص ٥٧٠.

القصب ٦٣، ٨٠، ٨٢.
قصب الذهب ٦٧.
القضيب، (للخزرجي) ٥٤.
القضيب، (لابن الريوندي) ٥٤، ٦٧، ٨١، ١٤٤.
قضيب الذهب ١٠٤، ٥٧٤، ٥٧٦، ٥٨٥.

(ك)

الكامل ٥٠٣.
الكامل البهائي ٦٤، ٦٥.
الكتاب؛ ينظر «القرآن».
كتاب الفنون ٢٠٧.
الكتاب في الرد على محمد بن عيسى ٤١٥.
الكتاب المقدس ٢١٣.
كتاب النقض على البلخي ٣٦.
كتاب البلخي في الردّ على ابن الريوندي ٤١٥.
كتب الجاحظ في إثبات النبوّة ٤٢٠.
كتب الجاحظ في نظم القرآن ٤٢٠.
كتب الخياط في النقوض على ا بن الريوندي ٤٢١.
كشّاف اصطلاحات الفنون ٤٨٢.
كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٥٣، ٦٢، ٦٦، ٨١ ـ ٨٣، ٨٧، ١٧٢، ٦٢٣.
كشف الفائد ١٥٧.
الكشكول ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥١.
الكفاية في الهداية في أصول الدين ٢٠٨.
الكنى والألقاب ٥٠، ٥٦، ١٤٩، ٢٣١، ٢٤٠، ٢٤٥، ٢٥٤.

الكندي ١٦٣.
كنز الفوائد ٣٢.

(ل)

لا شيء إلاّ موجود ٨١، ١٠٤.
اللامع الفريد ٦٧، [كذا! ينظر «الدامغ» و«الفريد»، وكلاهما لابن الريوندي].
لاميّة الطغرائي ٢٢٧.
اللزوميات ١٦١.
لسان الميزان ٦١، ١٤٧، ١٧٠، ٤٢١، ٤٥٩.
لغة الحكمة ٦٧، ٥٧٤.
لمحات تاريخية عن أحوال اليهود ١٩٥.
اللؤلؤة ٧٧، ٨١، ٩٥، ١٠٤، ١٦٩، ٥٠٧.

(م)

ماني ودين أو ٢٢٨.
المباهلة ٢٧.
المتشابه ٤٣٩.
المجالس المؤيدية ١٠٩، ١١٠، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ١٤٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٤١.
مجلة الأديب ١٠٧، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٥٤.
مجلة أرمغان ٥٠، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٥٣.
مجلة آفاق عربية ٢٠٦.
مجلة الأقلام ٤٩٩.

مجلة الجمعية المشرقية الألمانية ٤٨٤، ٤٨٧.
مجلة الدراسات الشرقية ٨، ١٤٤، ١٨٨، ٢١١، ٤٢١، ٤٥٩.
مجلة الرابطة ٢٠٦.
مجلة الرفستا؛ تنظر «مجلة الدراسات الشرقية».
مجلة شرقيات ١٢٥.
مجلة فيينا لمعرفة الشرق ٤٨١.
مجلة كلية الآداب ٤٩، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٤٩.
مجلة كلية أصول الدين ٧، ٥٠، ٥٥، ٧٩، ٢١٦، ٥٢٨.
مجلة مركز الدراسات الفلسطينية ١٩٥.
مجلة المستشرقين لنقد الكتب ٤٨٤.
مجلة المقتطف ٥٠، ٧٩، ٢٢٢ ـ ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٣.
مجلة المورد ٦٢٥، ٦٢٦.
مجلة النشاط الثقافي ١٥٢.
مجلة الهلال ٦٣٠
مجمع الرجال ٥٧.
مجموعة الجواهر الغوالي ١١٨.
محاسن خراسان ٧٧، ٩١، ١٠٠، ١٣٧، ١٦٤، ١٦٨، ٢٠٨، ٢٣٩، ٥٦٩.
المحاسن والمساوئ ١٣٢.
المحاكمة بين الخياط وابن الراوندي ١٥٢.
مختصر الفرق بين الفرق ٤٩٦.
المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن؛ ينظر «مذاهب التفسير الإسلامي».
مذاهب الإسلاميين ٥٩٩.
مذاهب التفسير الإسلامي ٥٢١.
مذاهب المتكلمين المسلمين الفلسفية ٤٨١، ٤٨٥.

مذهب الذّرة عند المسلمين ١٢٦.
مرآة الجنان ١٤٧٠.
المراجع العربية الحديث ٦، ٨، ٤٠٧.
المرجان ١٠٤، ١٤٤، ١٦٩، ١٧٤.
المروانية ١٠٢، ١٦٧، ٥٢٤.
مروج الذهب ٨٤، ١٠٤، ١٠٨، ١١٦، ١٥١، ١٧٠، ٢١٧، ٢٥٢، ٤٢١، ٤٥٩.
المسائل في الخلاف ٢٠٢٦، ٤٥٥.
المطوّل ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٠.
المعالم (لابن شهراشوب) ٦٣، ١٤٩.
المعالم (للرازي) ٥٦٩.
معاهد التنصيص ٦١، ٦٢، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨١ ــ ٨٥، ٩٠ ــ ٩٣، ٩٦، ١١٤، ١٣٧، ١٧٠، ١٧٥، ١٧٩، ١٨٧، ١٩٧، ٢١٩، ٢٢٢ - ٢٢٥، ٢٢٧ - ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٠، ٤٢٤، ٥٨١.
المعتزلة (لابن المرتضى)؛ ينظر «طبقات المعتزلة».
المعتزلة (لجار الله) ١٣٠، ٥٩٢.
المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ١٩٣.
المعتمد في أصول الدين ٤٥٣.
معجزات الأئمة ٩٥، ١٠٥.
معجم الأدباء، ينظر «الأرشاد».
معجم المؤلفين ١٥١، ٥٧٣.
المغـــني ١٠١، ٤٢٣، ٤٢٩، ٤٤٤، ٥٢٥، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨٥ - ٥٨٧، ٥٩٠، ٥٩١.
مفتاح العلوم ٢٢٧، ٢٣٢، ٢٥١.
المقابسات ٤٧١، ٥٠٢، ٥٠٨.

المقالات (للبلخي) ٦٢٢، ٦٢٣.
مقالات الإسلاميين (للأشعري) ١٣٤، ١٥٧، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤٩، ٤٩٨، ٥١٠، ٥١١، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٣، ٦١٧.
مقالة ابن الراوندي؛ تنظر «ابن الراوندي؛ لباول كراوس».
المقتضب ٤٦٣، ٤٦٨، ٥٢٩.
مقدمة ابن خلدون ٥٩٢.
مقدمة كتاب ابن درستويه (للجبوري) ٢٠٥.
الملل؛ ينظر «الملل والنحل، للشهرستاني».
الملل والنحل (للبغدادي) ٣١.
الملل والنحل (للشهرستاني) ٨٨، ١١٨، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤١، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨٧، ٤٩٦، ٥١٢، ٥١٣، ٥٢٧، ٥٣٥، ٤٥٣، ٥٥٠، ٥٥٣، ٥٥٥، ٥٦٩.
من تاريخ الإلحاد في الإسلام ٨، ١٢١، ١٨٥، ٢١٨، ٢٣٦، ٢٤١، ٢٥٣، ٢٥٩، ٤٢١، ٤٥٩، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٧٣، ٥٨٢، ٥٨٩، ٥٩٨، ٦٢٠، ٦٢١.
من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ٥٧٩.
المنتظم في التاريخ ٦٠، ٧٣، ١١٤، ١١٥، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٧٠، ٢١٨، ٢٤٩، ٤٢٤، ٤٢٩، ٤٥٩، ٤٧١، ٥٠٢ - ٥٠٤، ٥٠٦، ٥٠٨، ٥٢٦، ٥٧٣ - ٥٧٣، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٩.
المنجد في اللغة والعلوم ١٥٩.
منهج تحقيق النصوص ونشرها ٢٠٤.
منهج المقال ١٥.
المنيّة والأمل ١٥، ٩١، ١٨٦.
المهدي والمهدوية ٥١٨.

المواقف ٤٢، ٤٦.
مؤلفات ابن الريوندي ١٦، ١٢٣.
مؤلفات الفارابي ٦٢٥.
الموسوعة الإسلامية ١٨٤.
ميزان الاعتدال ٥٢٦.

(ن)

النجوز الزاهرة ١٤٨، ١٧٠، ٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٩.
نجوم الفرقان في أطراف القرآن ٤٣٠.
نزهة الألباء في طبقات الأطباء ٤٦٣، ٥٢٩.
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٥٣١، ٥٥٦.
نشر العلم في شرح لامية العجم ٢٢٧، ٢٥٠.
نصير الدين الطوسي ١٩٩.
نظام العطلة في الإسلام ٤٨١.
النظريات الفلسفية والاجتماعية ـ السياسية للفارابي ٦٢٥
نظرية البداء عند الشيرازي ٢٠٠.
نعت الحكمة ١٦، ٨٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٤٤، ١٤٨، ١٥١، ١٦٦، ١٧٤، ٥٧٤، ٥٧٧.
نقد ابن الراوندي الملحد ١٩٣٦.
نقد اعتراض ابن الراندي على كلام الجاحظ ١٧، ٢٩.
نقض أبي علي (الجبائي) على ابن الريوندي في الإمامة؛ ينظر «نقض الإمامة على ابن الراوندي».
نقض الإمامة على ابن الراوندي ١٨، ٢٩، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٨، ٤٤٣، ٥٧٧، ٥٨٥، ٥٨٩، ٥٩٠.
نقض إمامة المفضول لابن الريوندي (للخياط) ١٤٥.

نقض إمامة المفضول لابن الريوندي (للبردعي) ١٤٥، ٤٦٨.
نقض الراوندي على النحويين ٢٠٥.
النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر ٣٦.
نقض الفرند لابن الريوندي (للخياط) ٨٢، ١٠٤.
نقض الفريد لابن الريوندي (لأبي هاشم) ٤٢٤، ٤٢٧، ٥٩١.
نقض كتاب ابن الريوندي يحتج فيه على الرسل ١٠٤.
نقض كتاب ابن الريوندي يطعن فيه على نظم القرآن (للخياط) ١٠٤.
نقض كتاب ابن الريوندي يطعن فيه على نظم القرآن (للجبائي) ١٠٤.
نقض كتاب اجتهاد الرأي لابن الريوندي ٨٣، ١٠٥، ١٤٥، ١٧٦، ٥١٦.
نقض كتاب الإلهام ٥٩١.
نقض كتاب التاج (للأشعري) ٦١٩.
نقض كتاب التاج (للنوبختي) ١٧٦، ٥١٦.
نقض كتاب التاج (للجبائي) ٥٧٦، ٥٨٥.
نقض كتاب التعديل والتجوير (للخياط) ٨٢.
نقض كتاب الدامغ (للخياط) ٨٣، ١٠٥.
نقض كتاب الدامغ (للجبائي) ٨٣، ١٠٥، ٤٣٣، ٥٧٦، ٥٨٥، ٥٨٦.
نقض كتاب الدامغ (لابن الريوندي) ٨٣، ١٠٥.
نقض كتاب الزمرد (لابن الريوندي) ٨٢، ١٠٥.
نقض كتاب الزمرد (للجبائي) ٥٧٦، ٥٨٥.
نقض كتاب الزمرد (للخياط) ٨٢، ١٠٥.
نقض كتاب الصفات لابن الريوندي (لحارث الورّاق) ٣٦، ٦١٩.
نقض كتاب الطبائع والرد على القائلين بها (لأبي هاشم) ٥٩١.
نقض كتاب عبث الحكمة (للنوبختي) ١٧٦، ٥١٦.
نقض كتاب عبث الحكمة (للجبائي) ٥٨٥.

نقض كتاب قضيب الذهب (للخياط) ١٠٤.
نقض كتاب قضيب الذهب (للجبائي) ٥٧٦، ٥٨٥.
نقض كتاب المرجان (للخياط) ١٠٤.
نقض كتاب نعت الحكمة (للخياط) ١٠٤.
النكت على ابن الراوندي ٥٧، ١٧٦، ٤٧٣، ٤٧٥، ٥١٧.
نكت الفصول ٦٤.
نموذج لتاريخ العرب ٤٨٢.
نهاية الإقدام في علم الكلام ٥٨٨.

(هـ)

هدية العارفين ٦٧، ٦٢٣.
هشام بن الحكم ١٥٦، ٥٧٩.
هندسة إقليدس ١٨٠.

(و)

الوافي بالوفيات ٧، ٤٤، ١٦٨، ١٧٠، ٦٢٦.
وجوه تفسير القرآن في الإسلام ٥٢١.
وعاظ السلاطين ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٥، ٥٢٠.
وفيات الأعيان، ١٧، ١٨، ٤٥، ٥٠، ٦١، ٦٢، ٦٤، ٧٧، ٨٠، ٩٢، ١٢٩، ١٣٧، ١٤٦، ١٥١، ١٧٢، ١٨٦، ٢٤٩، ٤٢١، ٥٠٤.
وفيات العلماء من كلّ فنّ ٩٩.

(ي)

يتيمة الثعالبي ٥٢٣.

* * *

فهرس عربي - يوناني

(أ)

الإنسان الكامل	[٥٠١]	ιελειος αυΘρωπος

(ج)

جسم	[٤٨٤]	ζνοω

(ح)

حيوان	[٤٨٥]	ζνοω

(س)

السمينة	[٣١٧، ٣٤٢]	Σαμαυαιοι

(ط)

الطبع	[٣٠٩]	Φυσει

(ع)

العلل البذرية	[٦١٦]	λογοι σπερμτικοι

(و)

الوضع	[٣٠٩، ٣١٠]	Θεσει

* * *

فهرس
محتويات المجلد الثاني

	صفحة
الإهداء	٤٠٥
تمهيد	٤٠٧ ـ ٤٦٨
القسم الأول ـ الذيل الثاني على «تأريخ ابن الريوندي الملحد»	٤١١ ـ ٤٦٨
نصوص القرن الرابع	٤١٣ ـ ٤١٥
(١/٦٥) كتاب مقالات الإسلاميين لأبي القاسم البلخي	٤١٥
نصوص القرن الخامس	٤١٧ ـ ٤٥٩
(١/٦٦) كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار	٤١٩
(٢/٦٧) كتاب المغني: إعجاز القرآن، لعبد الجبار	٤٢٣
(٣/٦٨) كتاب المغني: في الإمامة، لعبد الجبار	٤٤٤
(٤/٦٩) أصول الدين للبغدادي	٤٤٩
(٥/٧٠) كتاب المعتمد في أصول الدين لابن الفراء	٤٥٣
(٦/٧١) كتاب المسائل في الخلاف لأبي رشيد النيسابوري	٤٥٥
(٧/٧٢) في التوحيد ـ ديوان الأصول لأبي رشيد النيسابوري	٤٥٧
(٨/٧٣) كتاب شرح العيون للحاكم أبي السعد الجشمي	٤٥٨
نصوص القرن السادس	٤٦١ ـ ٤٦٤
(١/٧٤) نزهة الألباء في طبقات الأطباء لابن الأنباري	٤٦٣

(١/٧٤) إنباه الرواة على أنباء النحاة لابن القفطي ٤٦٧

القسم الثاني ـ ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة

(الجزء الثاني)

(١/٧٦) أبو حيان التوحيدي لحسن السندوبي ٤٧١

(٢/٧٧) تنقيح المقال للمامقاني ٤٧٣

(٣/٧٨) مقدمة «فرق الشيعة للنوبختي» لهبة الدين الشهرستاني ٤٧٥

(٤/٧٩) نشرة «كتاب التبصير للاسفرايني» للكوثري ٤٧٦

(٥/٨٠) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لمتز ٤٧٧

(٦/٨٢) حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ لناللينو ٤٨٠

(٧/٨٢) إبراهيم بن سيَّار النظام لأبي ريدة ٤٨٩

(٨/٨٣) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي لبدوي ٤٩٩

(٩/٨٤) أبو حيان التوحيدي لعبد الرزاق محيي الدين ٥٠٢

(١٠/٨٥) أبو الهذيل العلاف للغرابي ٥١٠

(١١/٨٦) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام للصدر ٥١٦

(١٢/٨٧) المهدي والمهدوية لأحمد أمين ٥١٨

(١٣/٨٨) وعاظ السلاطين لعلي الوردي ٥٢٠

(١٤/٨٩) مذاهب التفسير الإسلامي لكولدزيهر ٥٢١

(١٥/٩٠) أدب المرتضى لعبد الرزاق محيي الدين ٥٢٣

(١٦/٩١) أبو حيان التوحيدي لإبراهيم كيلاني ٥٢٦

(١٧/٩٢) قاموس الرجال لمحمد تقي التستري ٥٢٧

(١٨/٩٣) أنوار البدرين للبلادي البحراني ٥٢٨

(١٩/٩٤) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ٥٢٩

(٢٠/٩٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للنشار

أ ـ الجزء الأول ٥٣١

ب ـ الجزء الثاني ٥٥٦

(٢١/٩٦) نشرة «كتاب المحيط لعبد الجبار» لعمر عزمي ٥٦١

(٢٢/٩٧) مقدمة كتاب شرح الأصول الخمسة» لعبد الكريم العثمان ٥٦٣

(٢٣/٩٨) تاريخ الأدب العباسي لنيكلسون ٥٦٥

(٢٤/٩٩) قاضي القضاة عبد الجبار لعبد الكريم العثمان ٥٦٧

(٢٥/١٠٠) القزويني وشروح التلخيص لأحمد مطلوب ٥٧٠

(٢٦/١٠١) الجبائيان لعلي فهمي خشيم ٥٧٢

(٢٧/١٠٢) مقدمة «ديوان الأصول لأبي رشيد» لأبي ريدة ٥٩٥

(٢٨/١٠٣) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، لمحمد عبد الرحمن مرحبا ٥٧٩

(٢٩/١٠٤) مذاهب الإسلاميين لبدوي ٥٩٩

(٣٠/١٠٥) الغلو والفرق الغالية للسامرائي ٦٢٠

(٣١/١٠٦) مقدمة «كتاب فضل الاعتزال» لفؤاد سيد ٦٢٢

(٣٢/١٠٧) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام لأبي ريان. ٦٢٤

(٣٣/١٠٨) النظريات الفلسفية، ترجمة خليل كمال الدين ٦٢٥

(٣٤/١٠٩) رائد الدراسة عن الفارابي لكوركيس وميخائيل عواد ٦٢٦

(٣٥/١١٠) الفارابي في العراق لعبد الحميد العلوجي ٦٢٨

(٣٦/١١١) الإتباع والإبداع في الفلسفة الإسلامية للعلوي ٦٢٩

(٣٧/١١٢) التراث الإسلامي والمستشرقون للجندي ٦٣٠

ضميمة الكتاب ـ نصوص شرقية تتعلق بابن الريوندي	٦٣١
ـ تمهيد	٦٣٣
ـ نص تركي	٦٣٧
ـ ثلاثة نصوص فارسية	٦٤١
ـ استدراك على النصوص العربية	٦٦٥
ـ جريدة المصادر والمراجع	٦٧٥
ـ شكر وتقدير	٧١١
الفهارس العامة	٧١٣

ARABIC SECTION

ENGLISH SECTION

Zindik 184, 472.
Zindiqs 122.
Les Zindîqs en pays d'lslam (Vajda) 122.
Az-Zîraklî, KH. 387.
Z.N.T.W. 342.
Zu Kitâb al-Fihrist (Houtsma) 220, 255.
az-Zumurrud (Ibn ar-Rîwandî) 8, 197, 218, 256.
Zur Geschichte Abû 'l-Hasan al-Asch'arî (Spitta) 36, 293.

Theologen 237, 255, 481.
Theologie 237, 255, 326.
Theology 135, 483, 593.
Triomphe, Le Livre fu 140, 182, 490, 491, 492.
Tutelle, F, 386.

(U)

Uber den Einfluss des Stoïcismus… etc. (Horovitz) 484.
Umârah, M. 386.
Die una strana openione attribuita ad al-Ğahiz introno al-Corano (Nallino) 480, 583.
University of Cambridge 217.
URSS 240, 256.
Usûl ad-Din 453.
Usûl ad-Dyânah 238,255.

(V)

Vajda, G. 122, 207.
Van Ess; v. Ess.
(W)
Wensinck, A.J. 472.
Wiesbaden 44.
Wilcken, S.U. 342.
Woodbruke Studies 320.
W.Z.K.M. 79, 220,225,239,255,294,363,372,375,574,577,578.

(Z)

zandaka 221.
Z.D.M.G. 357.

Saifuddaulat and his Time (Sadruddin) 346.
Schaeder, H.H. 262.
Schopenhouer 242,256.
Semitic Series 334.
Sezgin 459.
ash-Shaibî, K.M. 389.
Socrates 225.
Socrates 491.
Spekulativen Theologen 237,255,481.
Spekulativen Theolohie 237,255,494.
Die Spekulative und Positive Theogie des Isiam (Horten) 326.
Spitta, S.W. 36,293.
Sprenger, A. 291.
Stern, S.M. 521.
Stoïcismus 484.
Strâssburg 292.
Strothmann, R. 313.
Studi Orientali 392, 480, 499, 573.
Studien, Muhammedanische 521.
Studies, Muslim 521.
as-Subaytî, M. 387.
Sufism 332.
Suppl.; v. Supplementbände (G.A.L).
Supplement (Dosy) 286.
Supplementbände (G.A.L. von Brockelmann) 494, 530.

(T)

Traité des Simples (Leclerc) 301.
at-Tâj al-Mukallal (al-Qunwajî) 387.
at-Tawhîdî 509, 526.
Taymûr Bâshâ 387.

al-Qâdî 'Abdul-Gabbâr; v. al-Qâdî A.J.
al-Qâdî Abû Ya'lâ; v. Ibn al-Farrâ'.
al-Qahbâ'î 387.
al-Qaysî, N. 386.
Qirqisânî 292.
Qirqisânî's Polemik gegen den Islam (Friedländer) 292.
al-Qummî, Abbâs 387.
al-Qunwajî 387.

(R)

ar-Râgi'î, M.S. 386.
Rational Foundation of Polemics in Islam (al-A'asem) 393.
Rationalists 389.
Rawdât al-Jannât (Khawansârî) 387.
Reason 237.
Recueil de Textes inédits (Massignon) 354.
Le reforme de Islamisme 35.
Reiske, I. 297.
R.E.J. 207, 341.
Die Religionsphilosophie des Saadia 340.
Die Renaissance des Islams (Mez) 477.
The Renaissance of Islam (Mez) 477.
Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Goldziher) 521.
Risâlat al-Ghufrân (al-Ma'arrî) 221, 256.
Ritter, H. 44, 144, 218, 256, 262, 263, 475, 577, 626.
Rivista degli Studi Orientali 8, 108, 110, 122, 123, 187, 197, 205, 211, 218, 241, 255, 256, 261, 294, 392, 480, 499, 573, 574, 578, 583.
Roma 8, 123, 218, 262, 392.
The Royal Asiatic Society 522.
R.S.O.; v. Rivista degli Studi Orientali.

(S)

Saadia 340.
Die Sabbathinstitution im Islam (Goldziher) 481.
as-Safadî, S. 44, 388.

(O)

Les Oeuvres d'Ibn ar-Rawandî 256.
O.L.Z. 262, 362.
Openione 480, 583.
L'Opera d'Ibn al-Moqaffa' (Gabrieli) 123, 241, 255, 294.
Orientalia 125.
Orientalists 389.
Origines de la filosofia hispano-musulmana (Palacios) 486.
Oueidat, Editions 393, 415, 489.
Oxoniensia 234.

(P)

Pally-Wissowa 500.
Paris 493, 415, 468, 471, 489.
La passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallâj (Massingon) 288, 468, 574.
Pembroke College 389.
Périer A. 367.
Période abbaside 122.
Die Person Muhammeds (Andrae) 291.
Philologika (Ritter) 218, 256, 494.
Philosophie 326, 484, 588.
Phil. Hist. KL. 342.
Die Philosophie des Judentums 326.
Die Philosophischen Probleme… etc. (Horten) 237, 255, 494.
Die Philosophischen Systeme… etc. (Horten) 237, 255, 481, 578.
Philosopho arabico 297.
Philosophy 196, 389.
Pines, S. 128, 287.
Polemicists 389.
Political Life of Medieval Islam 195.
Le Prophéte 27.

(Q)

al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, 388, 561.

Modern-Arabic References 385, 391, 393.
Modern References 390.
Moh,; v. Muhammad.
Le Monde comme volonté et comme repésentation (Schopenhourer) 242, 254.
Mo'tazelites 487; v. Mu'tazliah.
Mubâhala (Massignon) 27.
Muhammad (Le Prophéte) 27.
Muhammad, person 291.
Muhammadanische Häresiographen 494.
Muhammadanische Stûdien (Goldziher) 521.
Muhit Bi-'l-taklîf (la-Qâdi A. J. 561.
Muir, W. 314.
Müller 162, 206.
al-Muqâbasât (at-Tawhîdî) 509.
al-Mu'tamad fî Usûl ad-dîn (Ibn al-Farrâ) 453.
al – Mu'tazilah 5, 197, 217, 255, 393, 409, 415, 471, 478, 489, 499, 511, 525, 527, 565, 595, 600.
The Mu'tazilites (Arnold) 97.
Muslim Studies 521.
Muslim Theology 135, 483, 593.

(N)

Nader, A. N. 387.
Najrân 27.
Nallino, C. A. 480.
Les Nawbakht (Iqbâl) 367.
an-Nazzâm 491.
New Haven 238, 255.
New York 196, 593.
Nicholson, R.A. 143, 221, 222, 256.
Ni'mah, A. 386, 387.
N. Y. v. New York.
Nyberg. H.S. 148, 162, 195, 250, 387, 493, 497, 522, 565, 573, 574, 575.
Nyllander 305.

Leipzig 36, 293, 297, 326, 430.
Leyden 35, 455, 472, 494, 521, 522.
Lippert, J. 210.
Lipsiae; v. Leipzig.
Lpzg.; v. Leipzig.
A Literary History of the Arabs (Nicholson) 565.
Litteratur 468, 530, 573.
Livelihood 222.
Le Live du Rriomphe (al-Khayyât) 140, 182, 490, 491, 492, 577, 583.
London 195, 196, 264, 286, 477, 522.
La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo (Guidi) 123, 262.
Lyons, M.C. 389.

(M)

al-Ma'arrî 221, 256.
Mac Carthy, R.J. 162, 163, 386.
Macdonald, D. B. 135, 483, 593.
Madkûr, I. B. 386.
Muhfûz, Alî 387.
Malter, H. 339.
Man 222.
Manichäismus 262.
Manichêismo 123, 262.
Margoliouth, D.S. 472, 477.
Massignon, L. 27, 184, 288, 468, 472, 574.
Mattâ. K. 389.
Medieval Islam 195, 390.
Médine 27.
Mehren, M.A.F. 35.
Melun 27.
Meursinge 478.
Meynard, De 252.
Min Târîkh al-Ilhâd fî 'l-Islâm (Badawî) 392.
Mingana 49.
Mittelater 313.
Modern-Arabic publications 392.

(k)

Kahâlah. U.R. 387.
Der Kampt zwischen Islam und Manichäisnus (Nyberg) 262.
al-Karamânî 388.
al-Karâjakî 3,88.
Kaufnann, D. 481.
Kaylânî, K. 387.
Keilani, I. 526.
al-Khafâjî 387.
al-Khâqânî, Alî 386.
al-Khatîb, A. 386.
al-Khâwansârî 387.
Khiyâtah, S. 387.
Khuda Bukhsh, S. 477.
Al-Kindî 314.
Kitâb al-'âlam (an-Nazzâm) 491.
Kitâb Fadîhat al-Mu'tazilah (Ibn ar-Rîwandî) 5, 46, 72, 105, 141, 147, 148, 159, 171, 177, 182, 193, 194, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 217, 234, 255, 256, 393, 409, 415, 446, 417, 475, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 499, 511, 525, 527, 562, 564, 566, 573, 575, 583, 584, 595, 600, 624, 625.
Kitâb az-Zumurrud des Ibn ar-Râwandî (Kraus) 8, 187, 218, 256, 261, 392, 499.
Klein, W. C. 238, 255.
Kelinere Schriften des Ibn al-'Arabî (Nyberg) 494.
Knowledge 237.
Kramers 472.
Kratschkovsky, Ign. 240, 256, 278.
Kraus, Paul 187, 188, 197, 199, 205, 211, 218, 236, 241, 256, 385, 387, 392, 493, 499, 500, 573, 574, 578, 582, 599.

(L)

Lane 290.
Das Leben und die Lehre des Moh, 291.
Leiden; v. Leyden.

Ibn ar-Rêwandî 218, 256.
Ibn ar-Rîwandî 5, 72, 105, 141, 147, 159, 171, 177, 182, 193, 194, 198, 200, 205, 217, 234, 255, 256, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 409, 415, 446, 471, 476, 488, 489, 490, 491, 492, 494, 495, 496, 499, 511, 525, 527, 562, 564, 566, 573, 575, 583, 584, 595, 600, 624, 625.
Ibn ar-Rîwandî in the Modern-Arabic References (al-A'asam) 385.
ignominy of the Mo'tazelites 487.
Der Islam 218, 256, 262, 263, 290, 297, 303, 368, 494, 577.
Islam und Christertum in Mittelater (Fritsch) 313.
Islamica 302.
Islamic Culture 307.
Islamic Philosophy 196.
Islamic Studies 390.
Islamischen Atomenlehre 128.
Islamischen Ketzergeschichte 8, 187, 218, 256, 392, 499.
Islamischen Koranauslegung 521.
Islamisme 35.
Ismâîl Bâshâ 387.
Ismâ'îlî Authors 286.
Ismâ'îlî Da'wat 187, 264.
Ismâ'îlî Literature 264, 286.
Ivanow, W. 264, 286.
Iydâh al-maknûn (Ismâ'îl Bâshâ) 387.
Al-Iyjî 388.

(J)

J.A.R.S.; v. Journal of the Royal Asiatic Society.
Jârullâh, Z. H. 387.
Jews in the Economic and Political life of Medieval Islam (Fischel) 195.
John Ryland's Library 320.
Journal of the Royal Asiatic Society 143, 221, 256, 264, 522.
al-Jubûrî, A. 386.
Judentums 326.
Jurisprudence 593.

(H)

Haddad, W.Z. 453.
Hajjî Khalîfah 388.
Haiyoya (al-Balkhî) 212.
Hallâj 288, 468.
Halle 521.
Hamdânî, H.F. 187, 285.
Hand. des Islam (Wensinck & Kramers) 472.
al-Hasanî, H.M. 386.
al-Hâshim, J. 386.
al-Hâshimî, A. 386.
Hautprobleme der Gnosis (Bousset) 500.
Heidelberg 477.
Heretic 390, 391, 392, 393.
al-Hillî 388.
History of Ibn ar-Rîwandî, the Heretic (al-A'asam) 390, 391, 392, 393.
History of Islamic Philosophy (Fakhry) 196.
History of Ismâ'îlî Da'wat (Hamdânî) 187, 264.
l'Homme 629.
Horovitz. S. 484.
Horten, Max 237, 255, 481, 494, 578.
Hosayn Ibn Mansour; v. Hallâj.
Houtsma, th. 220, 223, 229, 239, 255, 574, 578.

(I)

al-Ibânah 'an Usûl ad-Diyânah (al-Ash'arî) 238, 255.
al-Ibdâ fî madâr al-ibtidâ' (Mahfûz) 387.
Ibn al-Arabî 494.
Ibn' Asâkir 388.
Ibn al-Farrâ' 453.
Ibn al-Ğauzî 218, 256.
Ibn al-Ğauzis Bericht über Ibn ar-Rêwandî (Ritter) 218, 256.
Ibn Kamâl Bâshâ 388.
Ibn al-Moqaffa' 123, 241, 255, 294.
Ibn-ar-Râwandî 8, 218, 256.

Fakhry, Majid 196.
Fârâbî 627.
Farabinin Eserlerinin Bibliografyasi (Ates) 627.
Farrûkh, Umar 386.
Fatimid Empire, the 264.
Fawzî, F.U. 386.
Fihrist, Kitâb al-(Ibn an-Nadîm) 220, 255.
Filosofia hispano-musulmana 486.
Finkel, I. 306.
Fischel, W.J. 313.
Fleischer 481.
Flügel. G. 53, 239, 249.
Frestschrift I. Goldziher 292.
Friedländer, I. 292.
Fritsch, E. 313.

(G)

Gabrieli, F. 123, 241, 255.
al-Ğahiz 480, 583.
G.A.L.; v.Geschichte der arabischen litteratur.
Gardet, L.629.
Gedenkbuch zur Erinnerung an D.Kaufmann 481.
Gelbe Hefte 313, 321.
Geschichte der arabischen litteratur (Brochelmann) 468, 494, 530, 573.
al-Ghazâlî 588.
Ghazâlî und seine Widerlegung der philosophie (Abû Rîdah) 588.
al-Ghufrân, Risâlat 522.
Gnosis 500.
Gnostiker 500.
Goguyer 310.
Goldziher, Ign. 292, 521, 522.
Gottschalk, S.H. 366.
Graf, G. 313.
Guidi, M. 123, 262.
Guttmann, J. 326, 340.

Concordantiae Corani Arabicae (Flügel) 430.
Creatures 222.
C.- R.A.S. de l,URSS: v. Comptes- Rendus… etc.
Creed 389.

(D)

Damas 526.
Deletzsch, Franz 339.
Destinée 629.
The Development of Muslim Theology (Macdonald) 135, 483, 593.
Dieu 629.
Dieu et la Destinée de l,Homme (Gardet) 629.

(E)

The Economic and Political Life 195.
E. I.; v. Encyclopaedia of Islam.
Einfluss des Stoicismus 485.
Eleod, Adam 9.
Empire, the Fatimid 264.
Encyclopaedia of Islam 184, 472, 498.
Encyclopaedia of Religion and Ethics 472.
Entwickelung der Philosophie 484.
E.R.E; v. Encyclopaedia of R.& E.
Ess, Josef van 177, 195, 386.
Essai (Massignon) 323, 335.
Essayiste arabe 526.
Etude islamologiques 522.
Exposé de la réforme de l,Islamisme (Mehren) 35.

(F)

Fadîhat al-Mu,tazilah 5, 193, 217, 255, 393, 409, 499, 511, 525, 527, 564, 573, 575, 595, 600.

Beirut 393, 415, 417, 489.
Beiträge zur islamischen Atomenlehre (Pines) 128.
Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte (Kraus) 8, 187, 218, 256, 261, 392, 499.
Belleten (Ankara) 627.
Beyrouth 140, 453, 509, 526.
Bibliografyasi 627.
Bibliography 234.
Bibliotheca Islamic 323
Das Bibliothesche Lexikon 44.
Biram, Arthur 349, 455, 456, 578.
Biscia, A. Raineri 301.
Bonn 237, 255, 494.
Bousset, W. 500.
Brill, E.j. 455.
Brockelmann, Carl 459, 468, 494, 530.
Buch der Streifragen Zwischen Baerensern und Bagdadensern (Abû Rashïd- Birâm) 455.
Buddhismus Hatasa az iszlamra (Goldziher) 342.
Bulletin of the John Ryland,s Library 320.
Burdeau 242, 256.

(C)

Cairo 392, 561.
Cambridge 5, 193, 217, 255, 389, 489, 565.
Centenario di M. Amari 487.
Chrétiens 27.
Christentum 313.
Chronologie 314.
Comptes- Rendus de l,Académie des Sciences 256, 363.
Constituitional Theory 593.
Corani 430.
Al- Corane 480, 583.
Courtelle, De 252.

al- Alwajî, A. H. 386.
Allâh 224.
al- Alûsî, H. M. 386.
Amari, M. 487.
al- Amîn, Muhsin 387.
al-, Amilî; v. al-Amîn.
Andrae, Tor 291.
Anecdota Oxoniensia 334.
al-, Anî, S. M. 386.
Annales (Abulfida) 479.
Die Antike 262.
The Apology of al-Kindî 314.
arabern 484.
arabico 297.
Arabic Publications 392.
Arabic references 392.
Arabs 389, 595.
arabischen Litteratur 468, 530, 573.
Archiy für Geschicht d. Philosophie 347.
Arnold 197, 478, 479.
The ars disputandi 207.
Asch,ari; v. al-Ash,arî.
Ates, Ahmet 627.
Die atomistische Substanzlehre 349, 455.
Azmy, Omar 561.

(B)

Badawî, Abdurrahman 385, 387, 389, 392, 395.
Al-Baghdadî 388.
Ba,labakkî, Zuhayr 389.
Balhârith du Nejrân 27.
Baneth, D. H. 321.
al-Bandar, A. Z. 386.
Barber, C. R. 522.
al-Barqûqî, A. 387.

GENERAL EUROPEAN INDEX[*]

(A)

al-A,asam, A. A. 217, 218, 220, 234, 236, 237, 241, 248, 255, 386, 389.
Abdul- Gabbâr; v. al- Qâdî.
Abdul- Hamîd, Irfân 386.
Abdurrahmân, A,ishah 386, 387.
Abenmassarra 486.
Abenmassarra y su escuela (Asin Placios) 486.
Abû ,l-,Alâ al-Ma,arrî; v. al- Ma,arrî.
Abû ,l,Alâ,s Risâlat al- Ghufrân (Nicholson) 221, 222, 256, 522.
Abulfida 479.
Abû l,- Hasan; v. al-Ash,arî.
Abû Hayyân at-Tawhîdî; v. at- Tawhîdî.
Abû Hayyân at-Tawhîdî (al- A,asam) 509.
Abû Hayyân at-Tawhîdî (Keilanw) 526.
Abû Rîdah, A. H. 387.
Abû Ya,lâ; v. Ibn al-Farrâ,.
Académie des Scinces 256, 263.
Adam Eleod: v. Eleod.
Ahimsa 212.
De Aktamo Philosopho arabico (Reiske) 297.
Alcan 242, 256.

(*) أهملت أدوات التعريف في أبجدية لغات هذا الفهرس.

109/ 34 ,Awwâds, Râid ad- dirâsah (626)
110/ 35 Al- ,Alwajî,s Al-Fârâbî (628)
111/ 36 Al- ,Alwî,s Al- Ittibâ, wa ibdâ, (629)
112/ 37 Al- Jund s' At-Turâth al-islâmî (630)

PART THREE: ADDENDUM TO THE SECOND BOOK 631

A. Orintal Texts Concern With Ibn ar-Riwandî (631)
i. Preface (633)
ii. Turkish Text (637)
iii. Three Persian Texts (641)

B. Some New Arabic Texts (665)

PART FOUR: INDICES AND BIBLIOGRAPHY (675- 816).

A. BIBLIOGRAPHY (675)
B. INDICES (785)
C. ENGLISH SECTION (791)

77/ 2 Al- Mâmaqânî's Tanqîh al-maqâl (473)
78/ 3 H. D. ash- Shahrastânî's introduction to Firaq ash-shî'ah of an-Nawbakhtî (475)
79/ 4 Al- Kawtharî's edition of K. at- Tabsîr (476)
80/ 5 Mez' Al-Hadârah 'l-islâmiyyah (477)
81/ 6 Nallinos' Hawl fikrah gharîdah (480)
82/ 7 Abû Rîdahs' An- Nazzâm (489)
83/ 8 Badawî's Al-insâniyyah (499)
84/ 9 Muhyî 'd-Dîns' At-Ṭawhîdî (502)
85/ 10 Al- Ghurâbî's Al- 'Allâf (510)
86/ 11 As- Sadr's Ta'sîs (516)
87/ 12 A. Amîn's Al-Mahdî wa 'l-mahdawiyyah (518)
88/ 13 Al- Wardî's Wa ''âz as-salâtîn (520)
89/ 14 Goldzinher's Madhâhib (521)
90/ 15 Muhyî' d-Dîn's Adab al-Murtadâ (523)
91/ 16 Keilani's Al-Tawhîdî (526)
92/ 17 At-Tustarî's Qâmûs (527)
93/ 18 Al-Bahrânî's Anwar (528)
94/ 19 Brockelmann's Târîkh al- adab al-'arabî (529)
95/ 20 An- Nashshâr's Nash'at al- fikr
A. Volume I (531)
B. Volume II (556)

96/ 21 Azmy's edition of K. al-Muhît of al-Qâdî (561)
97/ 22 Al-'Uthmaân's introduction to Sharh al-Usûl al-Khamsah of al-Qâdî (563)
98/ 23 Nicholson's Târîkh al-adab al-'abbâsî. (565)
99/ 24 Al-'Uthmâu's Qâdî 'l-Qudât (567)
100/ 25 A. Matlûb's Al-Qizwînî (570)
101/ 26 Khushaym's Al-Jubbâ'iyyân (572)
102/ 27 Abû Rîdah's introduction to K. Dîwân al-Usûl of Abû Rashîd (595)
103/ 28 Marhabâ's Min al-Falsafah 'l-yûnâiyyah (597)
104/ 29 Badawî's Madhahib (599)
105/ 30 As- Sâmarrâ'îs Al- Ghuluw (620)
106/ 31 Sayyid's introduction to Fadl al-'I'tizâl (622)
107/ 32 Abû Rayyân's Târîkh al-Fikr (624)
108/ 33 Kamâluddîn's translation of Nazariyyât (625)

CONTENTS OF VOLUME II

DEDICATION 405
PREFACE 407-409

PART ONE: SUPPLEMENT II TO THE HISTORY OF IBN AR-RIW ANDI, THE HERETIC 411-468
I TEXTS OF FOURTH CENTUR A.H. 413-415

65/1 Al-Balkhî's Maqâlât al-islâmiyyîn (415)
II TEXTS OF THE FIFTH CENTURY A.H.
66/1 Al-Qâdî's Fadl al-I'tizâl (419)
67/2 Al-Qâdî's K. al-Mughnî: I'jâz al-Qur'ân (423)
68/3 Al-Qâdî's K. al-Mughnî: Fî 'l-mâmah (444)
69/4 Al-Baghdâdî's Usûl ad-Dîn (449)
70/5 Ibn al-Farrâ's K.al-Mu'tamad (453)
71/6 Abû Rashîd's K. al Masâ'il (455)
72/7 Abû Fashîd's Dîwân al-Usûl (457)
73/8 Al-Jashmî's Sharh al-'uyûn (458)

IIII TEXTS OF THE SIXTH CENTURY A.H. 461-464
74/1 Ibn al-Anbârî's Nuzhat al-alibbâ' (463)

IV TEXTS OF THE SEVENTH CENTURY A.H. 465-468
75/1 Ibn al-Qiftî's Inbâh ar-ruwât (467)

PART TWO: IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES – BOOK II 469-630
76/1 As-Sandûbî's Abû Hayyân at-Tawhîdî (471)

ACKNOWLEDGMENTS

The reader may notice that we have incorporated in this volume a long annexation, damîmah, in which I have included some very important texts: Turkish and Persian. I have added, also, some Arabic texts which are mostly new to my knowledge, particularly those of Dr. A. ar-Râwî, whilst the whole material in the print.

Tanks are to be expressed to Mr. Zuhayr Ba'labakkî, the publisher, and Mr. Rahab Akaoui, the Manager of Publishing department, for their careful attempt to publish the present volume directly after publishing the first one.

During my sabbatical year 1977-1978 at Cambridge and Oxford, I had gathered most of the material of this volume, and therefore many distinguish scholars were very useful in help, advice and co-operation. I mention, here, my deep gratitude to Professor R.B. Serjeant, Dr. John Hopkins, Dr. Susan Skilliter and Dr. R. Bedwill of the University of Cambridge: and Dr. F.w. Zimmermann, of the University of Oxford, Professor C.F. Beckingham, the President of the Royal Asiatic Society of Oxford. Professor C.F. Beckingham, the president of the Royal Asiatic society in London, was very kind in several circumstances. I am also indepted to the Libraries of Manchester, India Office and British Museum: with special reference to Mr. W. Lockwood, of University Library of Cambridge.

Miss Ansâr Alî 'Alawah, my student at thè Department of Philosophy – Baghdad University, has given a great attention to the manuscript of his volume and its printing proofs during the academic year 1978-1979, between the Publisher and me, in her movements between Baghdad and Beirut, or vice versa.



IBN AR-RIWANDI

IN THE MODERN-ARABIC REFERENCES

[A biographical survey, joined with a cumulative Supplement II to the
HISTORY OF IBN AR-RIWANDI, THE HERETIC]

Volume II: 1929 – 1977

Collected and edited with an introduction by:

ABDUL-AMIR AL-A'ASAM

Ph. D.

Asst. Professor of Philosophy, University of Baghdad & visiting Scholar,
Cambridge – Oxford

DAR ATTAKWIN
P.O.BOX 11418
TEL: 00963112236468
DAMASCUS – SYRIA

2010
WWW.ATTAKWIN.com



IBN AR-RIWANDI IN THE MODERN-ARABIC
REFERENCES (Volume II)

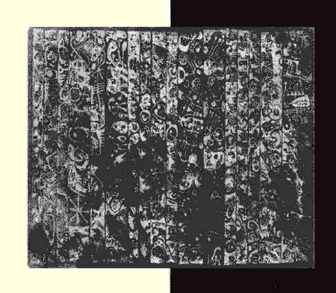
Dr. A.A. Al-A'asam, Department of philosophy, College of Arts, University of Baghdad – IRAQ.

First Published by Dar Attkwin; P.O. Box: 11418, Damascus



IBN AR-RIWANDI
IN THE MODERN-ARABIC
REFERENCES
(Volume II)





تصدى ابن الريوندي لنقض عقائد المعتزلة، حاول إصلاح عقائد الغلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقى، بسبب ذلك كله، عنت المتعصبين، فعوقب عقابين. الأول أن سرت عدوى التبرؤ منه إلى كل الفرق دون تمييز، والثاني أنه حورب، وطورد حتى مات في منفاه. واتهِمَ، بعد وفاته بزمن، بشتى التهم التي وجدناها توجه في العادة إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنه نقد القرآن، والأنبياء، وعرض بالأديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (الخليفة) وإلى ما شئت من تجريح بالدين وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكاراً لا سبيل إلى تصديقها. بل وجدنا من تعرّض لنقده والتشهير به والتقرب إلى الله بلعنه، تديناً وتعففاً ابتغاء كسب الحسنات. والأنكى أن من هؤلاء من كان هو نفسه متهماً بالزندقة والإلحاد، كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشككين في الدين. إضافة إلى مجهولين، من خصوم الدين ورجاله، تستروا تحت اسمه للتأليف في ما هو محظور البحث فيه في الوسط الفكري اللاديني، فنسبت إليه مؤلفات وكتب عجيبة، ونقلت عنه أفكار لا يقصد منها إلاّ التخريب في الظاهر. وغرض هؤلاء وأولئك أن يشيعوا ما آمنوا به هم أو لإبعاد التهم عنهم، فلم يجدوا أحسن من شخصية ابن الريوندي ذي السمعة الزنديقية التي لا تعرف للحياء الديني حدوداً معينة.

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان الخياط المعتزلي



ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم



تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيبرج

قدم له أ. د. عبد الأمير الأعسم




الناشر



كتاب

الانتصار

والرد على ابن الراوندي الملحد

أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد عثمان الخياط المعتزلي

كتاب

الانتصار

والرد على ابن الروندي الملحد

ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم

تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيبرج

قدم له أ. د. عبد الأمير الأعسم



كتاب الانتصار والردّ على ابن الروَندي الملحد،

تأليف : أبي الحسين الخياط المعتزلي، تقديم وتحقيق: د. نيبَرج

الطبعة الأولى: ٢٠١٠

هاتف: ٠٠٩٦٣ ١١٢٢٣٦٤٦٨

فاكس: ٠٠٩٦٣١١٢٤٥٧٦٧٧

ص . ب: ١١٤١٨، دمشق . سوريا

www.attakwin.com
info@attakwin.com
taakwen@yahoo. com

تصدير عام

هذا الكتاب الضخم بأجزائه الأربعة، وملحقه الخامس، يكشف بصورة واضحة عن الطرق المشوشة التي عالج بها المؤرخون كتابة السير لسابقيهم والأحداث الماضية على أزمانهم، بلا تمحيص أو تدقيق، فغاب الحق هنا، وشاع الباطل هناك، والجميع يقلد السابق في المنقول دون المعقول. من هنا انتشر الانتحال في تاريخنا، وكلما نزلنا إلى العصر الحديث، وجدنا البهتان يزداد، بل وتتسع رقعة الكذب والزيف والتضليل، فلا صورة واضحة لشخص أو لحدث إلا ووجدنا غبار الجهل بالحقيقة يغطي المعالم الأساسية للأشياء !

والأغرب من هذا كله، أن الكتّاب المعاصرين هم أيضاً وقعوا في أفخاخ المؤرخين...حتى بلغ بهم الأمر إلى درجة الانتهاك والتدمير والتخريب، فعاثوا في ثقافة الناس فساداً لا رادَّ لهم إلا عمالقة بحر الظلمات! ومعنى هذا، لا يمكننا أن نصل إلى الحق التاريخي لشخص أو حدث إلا أن نمزق أكفان الموتى ونحرق الكتب المنتحلة، فنلغي قراءات عُدَّت حقاً لزمن طويل وهي باطلة في أصلها! ولنتذكر، إن نفعت الذكرى "، كيف كذبوا على سقراط، فجعلوه جميل الأخلاق مرة وقبيح الأفعال مرة أخرى. وكيف ننسى سبارتاكوس الذي أراد تحرير العبيد فعده الرومان مجرماً وصُلِبَ وكيف كذب الناس على الأنبياء، وشردوهم وقتلوهم، ونحلوا صورهم كما فعلوا مع السيد المسيح، وما زال اليهود إلى اليوم يكذبون عليه وينتظرون المسيح الدجال" ومن منا ينسى برونو الذي أحرقه رعاة الكنيسة التي أراد تهذيبها. وكيف لنا لا نذكر حرق كتب الغزالي في

مراكش، كما أحرقت كتب ابن رشد في قرطبة. وكيف نفسر تحريم كتب ابن رشد التي استخلصها توما الأكويني وصاغ عقيدة المسيحية.

وكيف لنا أن نتصور نابليون يقتل بالزرنيخ وهو منفي في سنت هيلانه من قبل خادمه بتوجيه من مترنيخ. ومن منا يقول إنه يعرف حقيقة هتلر، التي وصلت إلينا من خلال أخباره في كتب الخصوم وروایاتهم. ومن كان يقدر أن يقول إن ستالين كان سفاحاً في زمانه، وإن عراه خروتشوف في خطاب المؤتمر العشرين. وهكذا..دواليك... فمن منا ينكر أن الإسلام فجَّر الطاقات الإنسانية عند البشر منذ عصر النبوة، وتعرض للتزييف في الفكر الإسلامي أكثر من تزييف اليهود والنصارى، فهؤلاء حاربوا الإسلام لحماية عقائدهم، ولكن المسلمين أضروا في الإسلام على ما نراه اليوم في التصورات التي تدمر الإسلام وفي الأفعال التي خربت المبادئ الأولى للحضارة الإسلامية!..فلننظر إلى قادة المسلمين وخلفائهم ووزرائهم، كيف كذب المؤرخون عليهم، وأباحوا لأنفسهم أن يصوغوا تلك الشخصيات على نحو لم تفعله أمة من الأمم برموزها، وصرنا " أمة ضحكت من جهلها الأمم "!.

ولنقل إننا هنا في رحاب العقل الذي لا ندرك به كل هذه المعاني، لا الثابت منها ولا المتحول، فيجب أن لا نزعم أننا عرفنا الحقيقة من نص مكتوب، ولا من نقل مسرود، بل من اللزوم تدقيق الألفاظ ومعانيها حتى نصل إلى حقائق الأشياء، فنظفر بها بعد إزالة البطلان منها الذي لحق بها على مر الزمان، مهما تقادم العهد بها إلى وقت الناس هذا! ورؤيانا هي " الحر تكفيه الإشارة " !

أما كتاب "**الانتصار**"، الذي ألفه أبو الحسين الخياط في الرد على أحمد بن يحيى، المشهور بابن الريوندي، [ويسميه الروَندي، والمعروف خطأً بالراوندي]. وكلا الرجلين كانا من المعتزلة : معتزلة بغداد أولاً وبالذات. وعاش الخياط في النصف الثاني من القرن الثالث، بينما امتدت حياة ابن الريوندي خلال النصف الأول من القرن نفسه. فواقع الحال يشير إلى أنهما لم يتعاصرا أبداً، بالإضافة إلى أنهما من اتجاهين فقهيين مختلفين، فابن الريوندي كان على وفق منهج الكثرة من متشيعة معتزلة ببغداد، لكن الخياط كان على مذهب القلة من البغداديين، من أهل السنة على طريقة البصريين.

من هنا كان تشدد الخياط وتعصبه على ابن الريوندي لأنه ألف كتابا في فضيحة المعتزلة يفضح فيه أبا عثمان الجاحظ الذي ألف كتابا في "فضيلة المعتزلة "، فقد كان الجاحظ شديداً على جمهور متشيعة المعتزلة البغداديين، انتصارا للمعتزلة البصريين، كما هو معروف.

وكذلك كان أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام، من الذين كانوا على نقيض متشيعة المعتزلة البغداديين. ومن جهة أخرى تصدى ابن الريوندي لأعلام المعتزلة من الذين كانوا في خانة خصوم معتزلة بغداد، ونقد عليهم مناهجهم الجدلية. ونتيجة لهذا التشدد الفئوي والتعصب الوثوقي، كان الخياط قاسياً في أحكامه على ابن الريوندي، حتى إنه استعمل أدوات الشتم والقدح والاتهام وإضرار بالسمعة، فنسبه إلى الكفر والزندقة والخروج عن الإسلام، وكأن معيار الإيمان في كف الخياط لتقدير سريرة ابن الريوندي، ونقل عنه أخباراً صارت هي

المصدر الأول للرواية عن ابن الريوندي. فكان الجدليون ينقلون عن الخياط أقواله حتى اتسعت دوائر التزييف والانتحال فشملت أقوالا لم يقلها ابن الريوندي، ومؤلفات لم يصنفها، ومجادلات باطلة لم يعرفها تاريخيا. على الرغم من وجود عمالقة كبار كالبلخي والأشعري والماتريدي والشريف المرتضى خلال القرن الرابع الهجري لم يذكروا ابن الريوندي بسوء! وبقي المؤرخون ينقلون من الخياط، ومن الذين نقلوا عنه، ويوسعون دوائر الاشتطاط حتى صارت أخباراً منتشرة، وفي عقول متلقي الحوادث التاريخية مؤثرة !

ويكفي أن نقرأ الأجزاء الأربعة من كتابنا، لنكتشف كيف طالت أحكام الخياط كل كتب التاريخ والسيّر، فالنصوص تدل على التناقض والتضاد والاختلاف والانتحال والتزييف والتصحيف والتحريف في كل ما يروى عن ابن الريوندي تبعاً للخياط لهذه الأسباب وغيرها رأينا، الناشر وأنا، أن نلحق أجزاء كتابنا الضخم عن ابن الريوندي بملحق ضروري، هو كتاب الانتصار.

وهنا، لن أنسى الجهود التي بذلها الناشر والشاعر الصديق سامي أحمد، صاحب دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، في إعداد الطبعة الثانية لمجلدات هذا الكتاب، وللرعاية الكريمة التي غمرني بها، فله محبتي وتقديري.

أ. د. عبدالأمير الأعسم

دكتوراه فلسفة - جامعة كيمبردج

والرئيس الفخري للإتحاد الفلسفي العربي

فالدوستا في 11 نيسان - ابريل 2010

تقديم

لقد تقلّب الدهر بالكتب القديمة تقلُّب لجة البحر بالسفن المشحونة، والفلك المصنوعة، فمنها ما بلغ إلى مرساه ومصيره بما يحمله من النفائس والجواهر، ومنها ما اشتدّت عليه الأرياح وانقضّت عليه الأمواج فغرق بما فيه من البدائع والبواهر، ومنها ما شتّتت العواصف أوساقه، وبدّدت القواصف أوزاره، فقذف بها البحر على السواحل البعيدة، وألقاها إلى الأرجاء الغريبة، والتقطها من غير أهلها من تيسر له تناولها، وهمّه التمتع بها. ومثل هذا الكتاب «كتاب الانتصار والرّد على ابن الروندي» كمثل مركب قد أبحر وتزعزع من موج إلى موج حتى غاب عن الأبصار، ثم طلع بعد زمن طويل، وسفر بعيد، في ناحية لم يقصدها، ونجاه الله إلى أمة لم يعرفها. فلهذا الكتاب رحلة عجيبة وقصة رائعة نريد أن نحكيها؛ فلنتكلم أوّلا عن نقل الكتاب ووصوله إلينا، ثم عن مؤلفه؛ ثم عن موضوعه وسبب تأليفه، وفي ضمن ذلك نبسط الكلام عن الرجل الذي وضع من أجله الكتاب، ونصف بعض ما يتعلق بمبادئ المعتزلة وما يستفاد من كتابنا هذا من الفوائد للأبحاث التاريخية عنها، ونشير إلى ما دعانا إلى نشره.

كيف وصل الكتاب إلى أيدينا

هو من تركة المعتزلة، ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلَّما انتهى إلى هذا العصر، ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير، وصُبّ على رؤوس أصحابه من التقبيح والتكفير. والقليل الباقي منه قد بلغنا عن إحدى طرق ثلاث: منه ما تحنّت عليه الزيدية في اليمن اعتناءً بمذهبهم الذي هو أقرب ما يكون إلى مذهب الاعتزال، ومنه ما ادخره العلماء رغبةً في الانتفاع بما فيه من علوم شتى مما لا علاقة له بعلم التوحيد، ومنه ما انملق عن أيدي مضايقيه خفية أو صدفة. ويشهد أدنى نظر إلى ظاهر النسخة المحفوظة في دار الكتب المصرية بأن كتاب الانتصار من الصنف الأخير.

هي نسخة قديمة جداً من آثار الأيام الماضية، وهي من أقدم ما في أيدينا من المخطوطات التي مادّتها الورق. ذلك أنها فرغ من نسخها سنة ٣٤٧هـ كما صرح به ناسخها في آخر الكتاب، ومن المعلوم أن أرقى المخطوطات تاريخاً مما هو مكتوب على الورق لا يتجاوز أوّل القرن الرابع؛ فلا تكاد ترى نسخة أقدم من كتاب «غريب الحديث» لأبي عبيد المعروض على الزائرين في مكتبة الجامع الأزهر الذي تم نسخه سنة ٣١١هـ. ولست أدري ناسخ كتاب الانتصار هذا مَنْ هو ومن أي بلد كان، غير أن الأشبه عندي

أنه كان شامياً، إذ أن الكتاب كان محفوظاً في الشام أكثر مدة وجوده كما يظهر. ومما يدل على ذلك وقفيّة قديمة مطموسة فانية كتبت في الصفحة الأولى، تصرف الدهر بها تصرفه فلم أستطع أن أرتق فتقها وأسدّ خلالها وأشفي جروحها حتى أنقلها هنا حرفاً حرفاً، وهاأنا ذاكر لك ما بان لي من أوّلها فعسى العارف أن يكمله، وهاهو: «هذا ما وقفه وتصدّق به الملك المعظم المؤيد المنصور عضد الدين...... ملك المغرب (؟) والشام علاء الدولة وبهاء الملة وتاج الأمة....... أدام الله أيامه وخلد ملكه على المنصورة المتحدة (؟) بالجامع المعمور في الموسومة (؟) بالمدرسة الأتابكية المعتمدية الطهرية[١]...». فيرشدنا قوله «المدرسة الأتابكية» إلى الشام إذ كانوا الأتابك هنالك في زمان بني أيوب، فيجوز أن يستنتج من تلك الرسوم الباقية أن بعض بني أيوب في الشام وهم معروفون بمثل هذه الألقاب يملك النسخة ثم وقفها، وحينئذ فالقول الأرجح أنها صارت وقفاً في القرن السابع بعد الهجرة. ثم يُشترط في آخر الوقفية ألا يخرج الكتاب من المكتبة ولا يعار ولا يوهب ولا يباع، وإنما أبيح النظر فيه ومطالعته للفقهاء والخاصة من العلماء. ثم يفهم مما هو مكتوب على الصفحة الأخير من الكتاب أنه كان في ذلك الزمان مستكرها مستقبحا غير مستحبّ نشره، وهذا نصه وهو مكتوب بخط قديم:

---

(١) لعل المراد هو «الظاهرية».

اشترتها دار الكتب المصرية في شهر يوليه سنة ١٩١٠م كما هو مسجل في دفاتر تلك الدار، فإلى هنا انتهت رحلتها وهنا وضعت عصاها واستقر بها المقام، وهي تحفظ الآن تحت رقم ٨٥٢ من فن التوحيد، وقد عرضت في المعرض آية للزائرين.

ولم يصل إلى معرفتنا أنه توجد نسخة أخرى من هذا الكتاب في الشرق أو في الغرب، بل ليس ذلك من المتوقَّع نظراً إلى ما قد ذكرناه من الاستكراه له والمنع عن الاشتغال به.

بقي علينا شيء وهو اسم الكتاب؛ فإنه مكتوب بخط كبير في الصفحة الأولى ثم حاول بعضهم أن يمحوه أو يغيره فخدش بعض حروفه حتى صار غير واضح، ثم كمله واحد من المتأخرين بقلم رصاص حتى يكون ظاهره «الأكتاف» وهذا لا معنى له. وما بقي من الخط الأصلي يحتمل أن يكون عبارة عن «الأكفاء» غير أننا قطعنا بكلمة «الانتصار»[1] مستندين إلى ما ورد في كتاب ابن المرتضى من النص على اسم هذا الكتاب، وليس في الخطوط الباقية في الأصل ما ينافي مثل هذا الإصلاح. وستأتي ألفاظ ابن المرتضى فيما بعد.

---

(١) لا شك أن الاسم هو «الانتصار» كما صرّح بذلك أيضاً الحاكم الجشمي في شرح عين المسائل ورقة ٦٥ ب.

ترجمة المؤلف

هو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط من أعيان المعتزلة، ذكره أحمد بن يحيى بن المرتضى في «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل» المطبوع في حيدراباد سنة ١٣١٦هـ وهو من الطبقة الثامنة في تقسيمه. قال ابن المرتضى بعد تسميته (ص ٤٩):

«هو أستاذ أبي القاسم البلخي وعبد الله بن أحمد. وكان أبو عليّ (أي الجبائي) يفضل البلخي على أستاذه أبي الحسين. قال القاضي: كان الخياط عالماً فاضلاً من أصحاب جعفر[1] وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي. وكان فقيها صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين.

قيل: سأل أبو العباس الحلبي أبا الحسين الخياط فقال: «أخبرني عن إبليس: هل أراد أن يكفر فرعون؟» قال: نعم! قال الحلبي: «فقد غلب إبليس إرادة الله تعالى!» قال أبو الحسين: «هذا لا يجب، فإن الله تعالى قال: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ

(١) وهو جعفر بن مبشر كما هو بين مما قبل في (ص ٤٣) من كتاب ابن المرتضى.

(٢) تأليفه كتابنا هذا أي كتاب الانتصار بعد موت ابن الروندي كما يتجلى بكل صراحة من ص ٨٨ سطر ١١ ـ ١٣. والطامة الكبرى أن المؤرّخين اختلفوا في موت ابن الروندي اختلافاً بعيداً لا قطع معه، ومع ذلك فالقول الأرجح في ذلك عندي أنه مات في آخر القرن الثالث كما سيأتي، فلا تنافي بين هذا الموضع وبين ما تقدم وما سيليه.

(٣) كون أبي طيب إبراهيم بن محمد بن شهاب أخذ عنه وعن الكعبي، وإبراهيم هذا توفي بعد سنة ٣٥٠ عن سنّ عالية كما جاء في كتاب الفهرست (ص ١٧٤)، فيفهم من ذلك أنه صحب الخياط في آخر القرن الثالث تقريباً[١] فالحاصل من ذلك أن الخياط عاش في النصف الثاني من القرن الثالث وتوفي بعد سنة ٣٠٠هـ بقليل؛ واختص بالرد على ابن الروندي وألف في ذلك عدّة كتب سأذكر بعضها عند سرد كتب ابن الروندي.

---

(١) يوهمنا ناشر كتاب ابن المرتضى أن أبا الحسين حكى عن الجبائي وابنه أبي هاشم ونقل ترجمتهما إذ إنه يشير في الفهرس تحت «أبو الحسين الخياط» إلى المواضع الواردة فيها أخبار الجبائي وأبي هاشم، وإذا راجعتها وجدت الحكاية تارة منسوبة إلى «أبي الحسين» وتارة إلى «أبي الحسن». والأصح هو أن هذا ليس أبا الحسين الخياط بل هو أبو الحسن بن زفرويه (أو فرزويه) صاحب كتاب المشايخ الذي كان من تلاميذ الجبائي وله حظ وافر في الأدب والشعر؛ راجع ص ٣٧ و ٤٥ و٦٠ من كتاب ابن المرتضى وهو من الطبقة التاسعة عنده.

وكان الخياط في غاية الشهرة بعلمه باختلاف المتكلمين ومذاهبهم وآرائهم وتراجمهم. ويشهد بشهرته بذلك كثرة ذكره في كتاب ابن المرتضى وفي مروج الذهب للمسعودي وغيرهما من الكتب عند الرواية عن المعتزلة أو الحكاية عن رجالها، ويشهد بواسع علمه كتاب الانتصار من أوّله إلى آخره فإنه يفيدنا علماً مفصلاً بدقائق كلام المعتزلة وجلائله ويشتمل على أخبار عن المتقدّمين منها وآرائهم ومناقشاتهم لا نجد مثلها في كتاب آخر مما انتهى إلينا. ولقد اقتبس من قبس الخياط المتأخرون الموافق منهم والمخالف، فقد ألفّ مثلا تلميذه أبو القاسم الكعبي البلخي كتاباً في رجال المعتزلة ومقالاتها استفاد ابن المرتضى منه في كل صفحة من كتابه، ولو استنتجنا أن التلميذ نقل قصص أستاذه لما أخطأنا. واقتبس من الخياط أيضاً البغدادي في كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» فسأورد بعض مواضع ذلك الكتاب يذكر معها اسم الخياط وهي مأخوذة من كتاب الانتصار[1].

(١) ص ١٠٣ من كتاب الفرق: «وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب (أي ورود السكون الدائم على أهل الآخرة) باعتذارين: أحدهما دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عزّ وجل عند قرب انتهاء مقدوراته يجمع في أهل الجنة اللذات كلها فيبقون على ذلك في سكون دائم.

---

(١) ذكر البلخي في مقدمة المقالات أنه اعتمد على أقوال شيخه الخياط سواء بالمشافهة أو ما كتب به إليه.

واعتذاره الثاني دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلاً به خصومه» ذلك ملخَّص ما ورد في ص ١٠ ـ ١٦ و ٧٢ من كتاب الانتصار.

(٢) ص ١٠٥ من كتاب الفرق: «وقد اعتذر الخياط عن أبي الهذيل في بدعته هذه بأن قال: إن الآخرة دار الجزاء وليست بدار تكليف، فلو كان أهل الآخرة مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ولوقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها» يقابل ذلك ص ٧٠ ـ ٧١ من كتاب الانتصار.

(٣) ص ١٢٦ من كتاب الفرق: «الفضيحة الثالثة عشر من فضائحه (أي فضائح النظام) ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدُّد الجواهر والأجسام حالا بعد حال... وذكر أبو الحسين الخياط في كتابه على ابن الروندي أن الجاحظ غلط في حكاية هذا القول عن النظام» يقابل ذلك ص ٥١ ـ ٥٢ من كتاب الانتصار.

(٤) ص ١٤٥ من كتاب الفرق: «واعتذر الخياط عن الفوطي بأن قال: إن هشاما كان يقول: حسبنا الله ونعم المتوكَّل عليه، بدلا من الوكيل. وزعم أن وكيلا يقتضي موكّلا فوقه» يقابل ذلك ص ٥٧ ـ ٥٨ و ١٦٩ ـ ١٧٠ من كتاب الانتصار.

(٥) ص ١٥٢ من كتاب الفرق: «وقد حكت المعتزلة عن المردار أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يتصدّق بماله ولا يدفع شيء منه إلى ورثته. وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن ذلك بأن قال: كان في ماله شبه وكان للمساكين فيه حق» يقابل ذلك ص ٦٩ من كتاب الانتصار.

فيتجلى من ذلك أن البغدادي عرف كتاب الانتصار ونقل منه. أما ما ورد في كتابه من وصف مذاهب المعتزلة فالظاهر أنه أخذه من كتاب فضيحة المعتزلة لابن الروندي وسيأتي البحث عنه.

وأما مذهب الخياط فيذكر في كتب الفرق مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني (ص ٥٣ ـ ٥٤) وكتاب الفرق بين الفرق (١٦٣ ـ ١٦٥) وفي كتاب الملل والنحل لابن حزم وليس هذا موضع الكلام فيه إذ المقصود هنا الترجمة فقط. وأقول: يجوز أن يكون كثير مما ينسبه المؤلف إلى المعتزلة على وجه عام في هذا الكتاب هو ما يذهب إليه نفسه ويرتضيه ومن أوضاعه، فراجع ما جمعته في الفهرس تحت اسم «المعتزلة».

موضوع الكتاب وسبب تأليفه وترجمة ابن الروندي

لقد كانت المعتزلة في أوج عزّهم في أوّل دولة بني عباس لاسيما في خلافة المأمون والمعتصم والواثق، فإن هؤلاء استخدموهم ودعوهم إلى مجالسهم وأكرموهم وفضّلوهم على سائر العلماء، وكان لأحدهم مكان راسخ عندهم وتأثير مستمر عليهم وهو أحمد بن أبي دواد القاضي ثم الوزير الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والبلاغة والمهارة السياسية، فصارت المعتزلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان وأخذوا يستعلون على خصومهم ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا وأطلقوا من محنة علماء أهل الحديث ما أطلقوا. ولكن هذا مع كونه الغاية القصوى التي انتهت إليها رياستهم فهو في الحقيقة ابتداء انحدارهم واضمحلال أمرهم، إذ لا فيض إلا وبعده غيض ولا تجاوز للحدود إلا ووراءه التقهقر. فلما توفي الواثق الذي سعى في تفضيلهم كل السعي واستولى على عرشه المتوكل الذي لم ينظر إليهم بعين الرضا والعناية كرّ خصومهم بعد فرهم وطعنوهم من كل جهة وحملوا عليهم من كل باب فصب على رؤوسهم بغض الطرفين أهل السنة والحديث وأهل الرفض، فلم يبق لهم إلا الذب عن أنفسهم والدفاع عن عرضهم. ويظهر أن

مثل هذه التجارب مما دعا عمرو بن بحر الجاحظ أحد رؤسائهم وأعيانهم إلى وضع كتابه الذي سماه «فضيلة المعتزلة» فإن الغرض الذي رمى إليه الجاحظ بتأليفه لم يكن الثناء على المعتزلة وعدّ فضائلها فقط بل قصد أيضاً إلى الرد على الرافضة والطعن فيهم ووصف فضائحهم كما هو بيّن من جدول أبواب الكتاب الذي نقله الخياط في كتاب الانتصار (ص ١٠٣ ـ ١٠٤) في ضمن كلام ابن الروندي وكما يلوح من القطع الباقية منه لفظا أو معنى الواردة في المناقشة بين الخياط وابن الروندي.

وكان الطعن في الرافضة من أهمّ ما كلفت المعتزلة نفسها به منذ ابتداء أمرها، لكنها كانت في ذلك الزمان في غاية الحاجة إلى تجديد هذه المعركة لإعلاء كلمتها وإظهار حقها؛ فلا عجب أن رأينا رئيسهم يلتفت إلى مثل هذا المشروع ولم يقع منه بلا قصد. وكان الجاحظ عالماً كبيراً وكاتباً بليغاً مليحاً أديباً، فلا بدّ وأن يكون كتابه هذا توجهت إليه أبصار الخاصة والعامة وصار له بلا شك نفوذ وتأثير في الرأي العام؛ فكان من المحتَّم ظهور ردود عليه من جهة الرافضة. ولقد ظهر جواب ذلك، وهذا الجواب هو كتاب «فضيحة المعتزلة» لأحمد بن يحيى الروندي الذي كان قد انتسب إلى المعتزلة وتعرَّفَ بمذاهبهم ثم انتقل إلى الرافضة وصار من أنصارهم.

كتاب «فضيحة المعتزلة» هذا لم يعرف منه فيما قبل إلا اسمه وبعض جمله وعباراته، أما الآن فقد ظهر وتجلى. ذلك أن كتاب الانتصار الذي بين يدينا إنما ألفه الخياط لمجرّد الرد عليه فأجاب عن كل فصل فصل منه

مدمجا نصه أو ما يفيد معناه في كلامه، فأبقى منه قطعاً طويلة تكفينا للاطلاع عليه والبحث فيه. ويتبين عند ذلك أن كتاب «فضيحة المعتزلة» مخصوص للرد على الجاحظ، ويشهد بذلك نفس اسم الكتاب الذي فيه من الإيماء إلى كتاب الجاحظ مالا يخفى، ويشهد بذلك أيضاً ما قاله ابن الروندي في (ص ١٠٣) من هذا الكتاب فراجعه. وهو من أشدّ ما حمل به على المعتزلة وأبقاه أثراً في رأي المتأخرين فيهم حتى يومنا هذا، ذلك مع خفة روح مؤلفه وعدم ثباته وتقلبه من مذهب إلى مذهب وإلحاده وطعنه في أركان الإسلام.

ومؤلف كتاب الفضيحة هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي، قال عبد الرحيم العباسي عنه في كتاب معاهد التنصيص (١: ٧٦ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤هـ): أنه «من أهل مرو الروذ، وروأند بفتح الراء والواو وبينهما ألف وسكون النون وبعدها دال مهملة: قرية من قرى قاسان بالسين المهملة بنواحي إصبهان وهي غير قاشان التي بالمعجمة المجاورة لقمّ. سكن المذكور بغداد وكان من متكلمي المعتزلة ثم فارقهم وصار ملحدا زنديقا» وهذا ملخص ما تجده في كتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١: ٣٨ ـ ٣٩ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥هـ). أقول: ورد في الكتب القديمة «الراوندي» و«الروندي» والثاني متغلب وهو ما يستعمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق فحققته.

وأذكر هنا حكاية طويلة نقلها صاحب معاهد التنصيص عن كتاب «محاسن خراسان» للبلخي وهو أبو القاسم البلخي الكعبي تلميذ الخياط المتقدّم ذكره وهذا نصها (١: ٧٦ ـ ٧٧ من كتاب معاهد التنصيص):

«كان ابن الروندي هذا من المتكلمين ولم يكن في زمانه أحذق منه بالكلام ولا أعرف بدقيقه وجليله، وكان في أوّل أمره حسن السيرة حميد المذهب كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله لأسباب عرضت له. وكان علمه أكثر من عقله فكان مَثَلُه كما قال الشاعر

ومن يطيق مزكى عند صبوته ... ومن يقوم لمستور إذا خلعا

وقد حكى جماعة أنه تاب عند موته مما كان منه وأظهر الندم واعترف بأنه إنما صار إليه حميةً وأنفةً من جفاء أصحابه له وتنحيتهم إياه من مجالسهم. وأكثر كتبه الكفريات ألفّها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك.

ومما ألفّه من كتبه الملعونة: كتاب «التاج» يحتج فيه لقدم العالم، وكتاب «الزمرذة» (كذا) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب «الفرند[1]» في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، وكتاب «اللؤلؤة» في

(١) في الأصل: الفريد.

تناهي الحركات، وقد نقض هو أكثرها وغيرها. ولأبي علي الجبائي وغيره ردود عليه كثيرة.

فمما قاله في كتاب الزمرذة إنه إنما سماه بالزمرذة لأن من خاصية الزمرذ أن الحيات إذا نظرت إليه ذابت وسالت أعينها؛ فكذلك هذا الكتاب إذا طالعته الخصم ذاب. وهذا الكتاب يشتمل على إبطال الشريعة الشريفة والازدراء على النبوات المنيفة.

فمما قاله فيه لعنه الله وأبعده: إنا نجد في كلام أكثم بن صيفي شيئاً أحسن من ﴿ إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾، وإن الأنبياء كانوا يستعبدون[1] الناس بالطلاسم. وقال: إن قوله (يعني نبينا عليه الصلاة والسلام) لعمار رضي الله عنه: «تقتلك الفئة الباغية» كل المنجمين يقولون مثل هذا. ولقد كذب لعنه الله وأخزاه وجعل النار مستقره ومثواه، فإن المنجم إن لم يسأل الإنسان عن اسمه واسم أمّه ويعرف طالعه لا يقدر أن يتكلم على أحواله ولا يخبره بشيء من متجدّداته وخطؤه أكثر من صوابه. وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخبر بالمغيَّبات من غير أن يعرف طالعاً أو يسأل عن اسم أو نسب، ولم يعهد عنه غير ما ذكر صلى الله عليه وسلم، فبان الفرق.

---

(١) كذا في الأصل المطبوع وأظن الصحيح «يشعبذون» وهو يطابق ما نقله الخياط عن كتاب الزمرذ في كتابنا هذا (ص ٢ ـ ٣).

وقال في كتاب الدامغ: إن الخالق سبحانه وتعالى ليس عنده من الدواء إلا القتل، فعل العدو الحنق الغضوب، فما حاجته إلى كتاب ورسول؟ قال: ويزعم أنه يعلم الغيب فيقول: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ ثم يقول: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ وقال في وصف الجنة: ﴿فِيهَآ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ﴾ وهو الحليب ولا يكاد يشتهيه إلا الجائع. وذكر العسل، ولا يطلب صرفا، والزنجبيل، وليس من لذيذ الأشربة، والسندس، يفترش ولا يلبس، وكذلك الإستبرق، وهو الغليظ من الديباج؛ ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط. ولعمري لقد أعمى الله بصره وبصيرته عن قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ وعن قوله عزّ وجلّ ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾ ومع ذلك ففيها اللبن والعسل وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسج وهو أفخر ما يلبس.

ولو ذهبت أورد ما ذكره هذا الملعون وتفوّه به من الكفر والزندقة والإلحاد لطال الأمر، والاشتغال بغيره أولى. والله تعالى منزه سبحانه عما يقول الكفارون والملحدون علوّا كبيرا، وكذلك كتابه ورسوله صلى الله عليه وسلم. أ هـ حكاية البلخي نقلا عن معاهد التنصيص.

ثم وردت نبذة أخرى من حكاية البلخي في قطعة من كتاب الفهرست مطبوعة في الجزء الرابع من المجلة النمساوية في معرفة الشرق (W Z K M) التي لا تزال تظهر في (فينا) وترى ترجمة ابن الروندي في (ص ٢٢٣) منه ويرد في كتاب الفهرست بعض ما ورد في معاهد التنصيص واختصر صاحب

الفهرست في بعض وزاد بعض أشياء لا توجد في معاهد التنصيص، فالظاهر أن كل واحدة من الروايتين مختصرة من مصدر واحد. ومما زاد صاحب الفهرست بعض أخبار عن كتبه فسأذكرها فيما بعد، ويصرح بأن كنية البلخي المنقول عنه الرواية هي أبو القاسم، فهذا دليل قاطع على أن البلخي هو أبو القاسم الكعبي تلميذ الخياط.

وقال ابن المرتضى في كتابه المذكور (ص ٥٣) ما نصه:

وكان ابن الروندي المخذول من أهل هذه الطبقة (أي الثامنة)، ثم جرى منه ما جرى وانسلخ عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام، وصنف كتاب «التاج» في الرد على الموحدين، و[كتاب] «عبث الحكمة[١]» في تقوية القول بالاثنين، و«الدامغ» في الرد على القرآن، و«الفرند[٢]» في الرد على الأنبياء، وكتاب الطبائع، والزمرذ، والإمامة، فنقض أكثرها الشيخ أبو علي [الجبائي] والخياط والزبيري، ونقض أبو هاشم كتاب الفرند.[٣] وصنف [ابن الروندي] كتاباً سماه «فضائح المعتزلة»

---

(١) في الأصل المطبوع: «بعث» والصحيح ما ورد في كتاب الفهرست (ص ١٧٧ تحت ترجمة أبي سهل النوبختي) وسأبحث عنه.

(٢) في الأصل: الفريد.

(٣) في الأصل: الفريد.

فنقضه أبو الحسين [الخياط] ويسمى النقض «الانتصار[1]». قال القاضي: ويقال: إنه تاب في آخر عمره. قال الحاكم: لكني رأيت عن أبي الحسين إنكار ذلك.

وكنية ابن الروندي أبو الحسين واسمه أحمد بن يحيى.

واختلفوا في سبب إلحاده، فقيل: فاقة لحقته، وقيل: تمنّى رياسة ما نالها، فارتد وألحد. فكان يصنع هذه الكتب للإلحاد وصنف لليهود والنصارى والثنوية وأهل التعطيل. قيل: وصنف «الإمامة» للرافضة وأخذ منهم ثلاثين دينارا. ولما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله فهرب ولجأ إلى يهودي في الكوفة، فقيل: مات في بيته. ا هـ حكاية ابن المرتضى.

وأما «القاضي» الذي حُكي عنه توبة ابن الروندي فهو عبد الجبار المعتزلي المشهور، وذكر توبته الكعبي أيضاً، فالبيّن أن عبد الجبار نقل شيئاً من ترجمة ابن الروندي عن الكعبي[2] وأما ما نقله ابن المرتضى عن الحاكم عن الخياط من عدم توبته فهو مطابق لما يفهم من كتاب الانتصار (راجع ص ٨٨). وأما ما جرى بينه وبين المعتزلة فإن حكاية ابن المرتضى أقرب ما يكون إلى ما نجده في كتاب الانتصار، راجع مثلا (ص ١٠٢) حيث قال: «فكانت هي [أي المعتزلة] أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي

---

(١) وهو كتابنا هذا.

(٢) هذا صحيح.

طريدا وحيدا فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرّب إليهم بالكذب على المعتزلة». ويكثر ذكر مناسباته للمعتزلة في كتاب الانتصار كما سترى عند مراجعة الفهرس تحت اسم «ابن الروندي». وأما آخر أمره فهي مسألة مشكلة نؤجل البحث عنها، والآن سأورد بعض أخبار أخرى عن كتبه وحالاته.

قال ابن خلكان في وفيات الأعيان: «أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي العالم المشهور. له مقالة في علم الكلام وكان من الفضلاء في عصره وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتابا، منها: كتاب فضيحة المعتزلة، وكتاب التاج، وكتاب الزمرذ، وكتاب القصب[1] (كذا) وغير ذلك، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام. وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبه».

فهذه كتبه التي عندنا به معرفة الآن، ونبتدئ بالكتب التي صنفها في زمان صحبته للمعتزلة، أو كما قال البلخي في قطعة الفهرست[2]:

«التي من كتب صلاحه»:

(١) كتاب الأسماء والأحكام، ذكره البلخي في القطعة.

---

(١) «وكتاب القصب». المقصود: «كتاب القضيب».

(٢) بآخر فهرست ابن النديم طبعة مصر.

(٢) كتاب الابتداء والإعادة، ذكره البلخي في القطعة.

(٣) كتاب خلق القرآن، ذكره البلخي في القطعة وورد ذكره في موضع آخر من الفهرست (ص ٣٨).

(٤) كتاب البقاء والفناء، ذكره البلخي في القطعة.

(٥) كتاب لا شيء إلا موجود، ذكره البلخي في القطعة.

(٦) كتاب الطبائع، وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو على وفق مذهب معمر (راجع ص ٥٦ من كتابنا) فيظهر أنه ألفه وهو معتزلي.

(٧) كتاب اللؤلؤة في تناهي الحركات، ذكره البلخي في معاهد التنصيص فقط، فلعله أيضاً من «كتب صلاحه» إذ كانت مسألة تناهي الحركات مناقش فيها كثيراً في مجالس المعتزلة وكان أبو الهذيل العلاف هو الذي أنشأها.

ثم جرى بينه وبين المعتزلة ما جرى، وبعد فراقه لهم ألف الكتب الآتية:

(٨) كتاب الإمامة وهو مذكور في كتاب الانتصار وعند ابن المرتضى وهو الكتاب الذي تقرَّبَ به إلى الرافضة بعد الفراق. وذكره البلخي في القطعة وعدّه من «كتب صلاحه» وينقص من كلامه شيء هنا فلا ندري ماذا قال فيه، ويجوز أن يكون ذلك خطأ منه، ويجوز أن يكون كتاباً آخر.

(٩) كتاب فضيحة المعتزلة الذي رد عليه الخياط في كتاب الانتصار، وهو مذكور عند ابن المرتضى وابن خلكان ويذكر أيضاً في كشف الظنون (٤: ٤٤٦ من طبعة ليبسيك) ويسمى هنالك «فضائح المعتزلة».

(١٠) كتاب القضيب، قال البلخي في القطعة: «كتاب القضيب الذهب وهو الذي يثبت فيه أن علم الله تعالى بالأشياء محدث وأنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، تعالى الله وجلت عليته. ونقضه عليه أبو الحسين الخياط أيضاً». والقول المذكور مأخوذ من مذهب هشام بن الحكم كما سترى في كتاب الانتصار (راجع الفهرس تحت «هشام بن الحكم»). ويذكر هذا الكتاب في كشف الظنون أيضاً (٥: ١٣٧)، وذكره ابن خلكان ويسميه «كتاب القصب».

(١١) كتاب التاج، ورد ذكره في كتابنا ويشار إلى بعض ما تضمنه (راجع الفهرس)، وذكره أيضاً البلخي في معاهد التنصيص وابن المرتضى وابن خلكان وصاحب كشف الظنون (٥: ٦٠)، ونقضه أبو سهل النوبختي بكتاب السبك (راجع كتاب الفهرست ص ١٧٧).

(١٢) كتاب التعديل والتجوير، قال فيه: إن من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعته من يعلم أنه لا يطيعه، وإن من خلد من كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيه غير حكيم وغير ذلك كما ترى في كتابنا (ص٢). ولا شك في أن هذا الكتاب هو المراد بكتاب «عبث الحكمة» له الذي ردّ عليه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست

ص ١٧٧) إذ هذا الاسم لعمري مطابق لموضوعه. وذكر البلخي في القطعة كتابا يسميه «نعت الحكمة صفة القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه» واعترف ناشر القطعة بأن هذا الكتب هو الكتاب المذكور في الفهرست (ص١٧٧) بعينه.

ويخطئ من سماه «عبث الحكمة» وأنا على خلاف ذلك، ولا أشك في أن الوارد في القطعة خطأ صوابه: «كتاب عبث الحكمة سفه [فيه] القديم تعالى وجل اسمه في تكليف خلقه أمره ونهيه». وإذا كان كذلك فالكتاب مذكور عند ابن المرتضى أيضاً واسمه محرف كما تقدم. قال البلخي في القطعة: نقضه عليه الخياط.

(١٣) كتاب الزمرذ، وهو مذكور في كتابنا مع إشارة إلى موضوعه وعند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، ونقل البلخي شيئاً منه تجده في معاهد التنصيص. وقال في القطعة: نقضه على نفسه ونقضه الخياط.

(١٤) كتاب الفرند[1] وهو مذكور عند البلخي وابن المرتضى وابن خلكان، وهو في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم. ورد عليه أبو هاشم كما قال ابن المرتضى، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط.

---

(١) يسمى في الكتب المطبوعة كلها «الفريد» وصححه ناشر قطعة الفهرست والتصحيح جميل. والفرند هو وَشْي السيف أو السيف نفسه.

(١٥) كتاب الدامغ في الردّ على القرآن، ذكره البلخي وابن المرتضى ونقل منه البلخي، وقال البلخي في القطعة: نقضه الخياط وأبو عليّ الجبائي ونقضه هو على نفسه.وقال الجبائي: إنه وضع هذا الكتاب لليهود لما طلبه السلطان فهرب إليهم، ثم مات بعد ذلك بقليل؛ وسأورد النص فيما بعد.

(١٦) كتاب البصيرة، ذكره أبو العباس الطبري كما سيأتي وقال: إنه صنفه لليهود رداً على الإسلام.

(١٧) كتاب في التوحيد، ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣) وقال: إنه ألّفه متجملا به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه.

(١٨) كتاب الزينة، وهو مذكور في كشف الظنون (٥: ٩٢).

(١٩) كتاب اجتهاد الرأي، نقضه أبو سهل النوبختي (كتاب الفهرست ص ١٧٧).

وردّ على ابن الروندي الإمام الأشعري أيضاً بكتاب يذكر في كشف الظنون (٣: ٣٥٤).

ثم نورد بعض أخبار عن عمره وأخلاقه وأقواله.

قال القاضي أبو علي التنوخي: كان أبو الحسين بن الروندي يلازم أهل الإلحاد، فإذا عوتب في ذلك قال: «إنما أريد أن أعرف مذاهبهم»؛ ثم إنه كاشف وناظر. ويقال: إن أباه كان يهوديا فأسلم، وكان بعض اليهود يقول لبعض المسلمين: «ليفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا!»

ويقال: إن أبا الحسين قال لليهود: قولوا: «إن موسى قال: لا نبيَّ بعدي!» ا هـ نقلا عن معاهد التنصيص.

وذكر أبو العباس الطبري أن ابن الروندي كان لا يستقر على مذهب ولا يثبت على حال حتى أنه صنف لليهود كتاب البصيرة رداً على الإسلام لأربعمائة درهم أخذها فيما بلغني من يهود سامرا، فلما قبض المال رام نقضه حتى أعطوه مائة درهم أخرى فأمسك عن النقض ا هـ. نقلا عن معاهد التنصيص.

واجتمع ابن الروندي هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد فقال له: «يا أبا عليّ، ألا تسمع شيئاً من معارضتي للقرآن ونقضي له؟» فقال له: «أنا أعلم بمخازي علومك وعلوم أهل دهرك ولكن أحاكمك إلى نفسك، فهل تجد في معارضتك له عذوبة وهشاشة وتشاكلا وتلازما ونظما كنظمه وحلاوة كحلاته؟» قال: «لا والله!» قال: «قد كفيتني، فانصرف حيث شئت!» اهـ. نقلا عن معاهد النصيص.

ومن شعره:

مِحَنُ الزمان كثيرةٌ لا تنقضي وسروره يأتيك كالأعياد

مَلَك الأكارمَ فاسترّق رِقابَهم وتراه رقاً في يد الأوغاد

ومنه، وقيل: أنشده لغيره

أليس عجيبا بأنّ امرءاً لطيفَ الخصام دقيقَ الْكَلِمْ

يموت وما حصلت نفسه سوى علمه أنه ما عَلِمْ

ولقد سرد ابن الجوزي من زندقته أكثر من ثلاث ورقات؛ كذا في معاهد التنصيص.

وننتقل الآن إلى بحث آخر وهو البحث عن آخر أمره وتاريخ موته وهي مسألة ملتبسة مشتبكة غامضة إذ اختلف المخبرون فيها اختلافاً بعيدا. فسنسرد ما ورد فيها خبرا خبرا حتى يمكننا الاطلاع عليها، وعسى أن نصل إلى الصواب أو بالأقل إلى ظن بالصواب.

قال المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٧) بعد ذكر موت أبي عيسى الورّاق وكان ذلك في سنة ٢٤٧هـ: «وكانت وفاة أبي الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الروندي برحبة مالك بن طوق، وقيل: ببغداد، سنة ٢٤٥هـ، وله نحو من أربعين سنة، وله من الكتب المصنفة مائة كتاب وأربعة عشر كتابا» نقل هذا ابن خلكان أيضاً.

وقال ابن خلكان: «وذكر في البستان أنه توفي سنة ٢٥٠ هـ والله أعلم، رحمه الله تعالى».

وعلى هذا كان ابن الروندي معاصرا لأبي عيسى الورّاق ومات بعده بقليل. ويفهم ذلك أيضاً مما حكى في معاهد التنصيص عن أبي علي الجبائي، وهذا نصه:

«ذكر أبو عليّ الجبائي أن السلطان طلب ابن الروندي وأبا عيسى الورّاق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الروندي فهرب إلى ابن لاوى

اليهودي ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى القرآن الكريم، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات».

ويؤيد ذلك ما ورد في معاهد التنصيص عن طريق آخر وهو:

«وذكر أبو الوفاء بن عقيل أن بعض السلاطين طلبه وأنه هلك وله ست وثلاثون سنة مع ما انتهى إليه من المخازي». والأخبار كلها تدل على أن ولادته كانت فيما بين ٢٠٥ إلى ٢١٥هـ، فكان موته على قول ابن عقيل في وسط القرن الثالث أي في الزمن الذي مات فيه أبو عيسى الورّاق.

ثم جاء في معاهد التنصيص خبر آخر يخالف الذي تقدّم كل الخلاف: «ويقال: إنه عاش أكثر من ثمانين سنة... .... وقال ابن النجار: بلغني أنه هلك سنة ٢٩٨هـ».

ثم قيل مرة بعد أخرى في كشف الظنون عند ذكر ابن الروندي: إنه مات سنة ٣٠١هـ (٤: ٤٤٦ و ٥: ٦٠ و ٩٢ و ١٣٧).

فعندنا الآن قولان: أحدهما أنه مات حول ٢٥٠هـ والثاني أنه مات حول ٣٠٠هـ. وبينهما بون شاسع لا جسر عليه للعبور، واختلاف واسع لا قطع معه. فترجع المسألة إلى البحث عن الأخبار والسعي في الحصول على الإشارة من كتاب الانتصار، ووجدت عند ذلك ما يرجح القول الثاني وهو قول ابن النجار وآخرين؛ وهاهو:

(١) إن صح أن ابن الروندي اجتمع مع أبي عليّ الجبائي فلا بد وأن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير[١] من القرن الرابع، ويستحيل أنه قد مات حول سنة ٢٥٠هـ إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣هـ.

(٢) عدّه ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط والكعبي.

(٣) ثبت من كتاب الانتصار أن ابن الروندي ذكر أبا زفر وأبا مجالد في كتابه «فضيحة المعتزلة» ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ و ص ١٠٢ ـ ١٠٣)، وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضاً، فكيف يمكن ذلك لو مات ابن الروندي حول سنة ٢٥٠هـ أي قبل الجاحظ بقليل، أي في زمان أهل الطبقة السابعة؟

وعلى فرض صحة القول الثاني فتبقى علينا مشكلات لا سبيل إلى حلها وسأذكرها:

(١) كيف يمكن أن يكون المسعودي قد أخطأ هذا الخطأ الظاهر وقد كان هو نفسه من الشيعة وعاش في النصف الأول من القرن الرابع؟

(٢) كيف يمكن أن يكون ابن الروندي قد عاصر الجبائي واجتمع معه ومع ذلك فقد أخبر عنه الجبائي أنه مات بعد موت أبي عيسى الورّاق بقليل؟

---

(١) النصف الأخير من القرن الثالث، وليس النصف الأخير من القرن الرابع.

فإن صح ما حكى به في موته بطلت حكاية اجتماعه معه، وإن صح اجتماعه معه بطلت حكايته عن موته. ثم إن بطلت حكايته عن موته فإما أن يكون الخبر مصنوعاً عن الجبائي لم يخبر به قط، وإما أن يكون الجبائي كاذبا. فإن كان الأول فالأمر ظاهر، ومع ذلك فاتفاقه مع خبر مؤرخ قديم مثل المسعودي مدهش؛ وإن كان الثاني فكيف كذب مثل هذا الكذب الذي هو غير معقول؟ إذ لو فرضنا أن زيدا كان معاصرا لعمرو ثم حاول أن يكذب على عمرو بعد موته بقليل فما الفائدة في زعم زيد أن عمرا مات من خمسين سنة وكل واحد يعرف أنه مات من شهر أو سنة أو سنتين؟ وهذا مما يضعف القول ببطلان الحكاية ويؤيدها.

ثم أشير إلى شيء آخر وهو أن خبر الجبائي لا موافقة بينه وبين الأخبار الأخرى عن محنة ابن الروندي بعد ظهور إلحاده. قال الجبائي: طلبه السلطان فهرب إلى ابن لاوى اليهودي ووضع له كتاب الدامغ ثم مات بعد أيام، ثم قال البلخي: إن أكثر كتبه ألفها لأبي عيسى اليهودي الأهوازي وفي منزله هلك؛ ثم قال أبو العباس الطبري: بل ألف كتاب البصيرة لليهود، ويظهر أن ذلك لم يكن في آخر عمره البتة؛ ثم قال ابن عقيل: طلبه بعض السلاطين ثم هلك عن ست وثلاثين سنة؛ ثم قال ابن المرتضى: لما ظهر منه ما ظهر قامت المعتزلة في أمره واستعانوا بالسلطان على قتله ولجأ إلى يهودي في الكوفة، ثم زاد: وقيل: مات في بيته، فيظهر أن هذه الزيادة ليست من الحكاية الأصلية، وحينئذ فلا يلزم البتة أن ننسبها إلى آخر أمره بل هي صريحة بأن ذلك حدث عند

ظهور ما ظهر منه، أي في ابتداء إلحاده. وهذا يوافقه ما ذكره الخياط في كتابنا (ص ١٣): «لقد ألّف هذا الماجن كتابا في التوحيد يتجمّل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووضع الرصد في طلبه» فيشير ذلك أيضاً إلى ابتداء إلحاده. والقول بأن المعتزلة سعت في قتله عند ظهور أمره واشتهار كفره أصرح وأرجح بكثير من حكاية الجبائي. وإذا كان ذلك كذلك جاز أن يكون الجبائي خلط وأخطأ في حكايته لمجرد بعده عن ابن الروندي زماناً وعصرا، ولغموض أحواله والتباس أمره عليه، فيؤيد ذلك قوله بأن ابن الروندي مات في زمن أبي عيسى الورّاق، أي حول سنة ٢٥٠هـ[1] فلكل واحد من القولين سند، لكن القول الثاني وهو أن ابن الروندي مات سنة ٢٩٨هـ أو ٣٠١هـ عندي أوضح وأسهل وأبدر إلى الفهم، والله أعلم.

ومع هذا الاختلاف البعيد فاتفقوا جميعاً على أنه ولد فيما بين ٢٠٥هـ إلى ٢١٥هـ فإن من قال بأنه مات سنة ٢٤٥هـ قال: إنه انتهى من عمره إلى أربعين سنة، ثم قال بعضهم: إنه انتهى إلى أكثر من ثمانين، فإذا حققنا القول بأنه مات سنة ٢٩٨هـ فيفضي بنا ذلك إلى أنه ولد في الزمان المذكور أيضاً.

ولقد كان لكتاب فضيحة المعتزلة تأثير واسع بعيد في الإسلام وبقي صداه إلى زماننا هذا، فإنه قد اقتبس منه معظم أعداء المعتزلة من أي مذهب

---

(١) لا شك أن ابن الروندي مات قبل الثلاثة لأن البلخي ذكر أنه ألّف مقالاته سنة نيّف وتسعين ومائتين ورقة ١ ب.

كانوا لاسيما أهل السنة والحديث مع كفر مؤلفه ورغبتهم الشديدة عن الرافضة، لأن المعتزلة كانت من أبغض الناس إليهم، ولا ترى في الدنيا خصمين إلا ويجتمعان للورود على عدوّ يقاتلهما معا. ودليل ذلك أن البغدادي في تأليف كتاب «الفرق بين الفرق» أخذ أكثر ما نقله عن المعتزلة من كتاب ابن الروندي كما يرى عند مقابلة الكتابين، وسنشير في التعليقات إلى بعض مواضع تقطع بوقوف البغدادي على كتاب فضيحة المعتزلة. ثم ألف هو نفسه كتابا سماه «فضيحة المعتزلة» (راجع كشف الظنون ٤: ٤٤٦) ولم يبق منه إلا اسمه، لكن هذا الاسم فيه إيماء ظاهر إلى مأخذه. وترى في وصف ابن خلكان لابن الروندي من الاحترام وحسن الظن به مالا يخفى.

وأما الشهرستاني فقد ورد في كتاب الملل والنحل ما يدلّ على معرفته بكتاب «فضيحة المعتزلة» إذ ذكر ابن الروندي في بعض مواضع ونقل عنه أشياء تجد بعضها في كتاب الانتصار وهي:

(١) ص ٤٢ من كتاب الملل والنحل: «قال ابن الروندي: فإنهما (أي فضل الحدثي وأحمد بن حائط) كانا يزعمان أن للخلق خالقين: أحدهما قديم وهو الباري تعالى، والثاني محدث وهو المسيح ـ عليه السلام ـ لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ وكذّبه الكعبي في رواية الحدثي خاصة لحسن اعتقاده فيه» يقابل ذلك ص ١٥٢ من كتاب الانتصار، والظاهر أن الخياط قد اختصر الحكاية.

(٢) ص ٥٠ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن ثمامة) أنه قال: العالم[١] فعله الله تعالى بطباعه» يقابل ذلك صفحة ٢٢ من كتاب الانتصار.

(٣) ص ٥٣ منه: «وحكى ابن الروندي عنه (أي عن الجاحظ) أن القرآن جسد يجوز أن يقلب مرّة رجلاً ومرّة حيوانا» وهذا لم يرد في كتاب الانتصار، ويجوز أن يكون من كتاب فضيحة المعتزلة.

(٤) ص ١٤١ منه: «حكى ابن الروندي عن هشام [بن الحكم] أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابها ما بوجه من الوجوه ولولا ذاك لما دلّت عليه» لم يرد في كتاب الانتصار، ولعله ليس من كتاب فضيحة المعتزلة[٢].

ومع ذلك فلم يَبْن الشهرستاني كلامه في المعتزلة على كتاب ابن الروندي كما بنى البغدادي كلامه فيهم عليه، وورد في كتابه أشياء كثيرة عن المعتزلة لا يقابلها في كتاب ابن الروندي وكتاب البغدادي شيء، أو وردت بنصّ آخر يدل على مأخذ غير مآخذهما.

---

(١) في الأصل: فعل.

(٢) «ولعله من كتاب فضيحة المعتزلة».

فائدة الكتاب

لقد اشتغلت منذ زمان بتاريخ العقائد الدينية في الإسلام، وإنما رأيت أن أنشر هذا الكتاب خدمة للباحثين عن هذا الموضوع. فعليّ أن أوضح الآن ما هو الغرض الذي حدا بي إلى مثل هذه الأبحاث وماذا يُجتنى منها من الفوائد وإلى من ترجع ثمرتها، فأقول:

يتوقّف علم كل طبقة من العلماء على ما قد انتهت إليه الطبقة أو الطبقات المتقدّمة، كما أن عمرنا الحاضر يتوقّف على عمر الجيل السابق، وكما أن الآن الحاضر ليس إلا الجزء الأخير من الماضي والجزء الأوّل من المستقبل. فإذا تكفلت طبقة بما حصلت عليه الطبقة السابقة وجب عليها الاشتغال به من وجهين: أحدهما تحرير آراء العلماء المتقدّمين ومذاهبهم ومقالاتهم حتى يحصل عندها علم شامل مفصل بكل ما كان في ذهن كل عالم عالم وما أراده بعباراته وأحكامه، وما غرضه من الاشتغال بالعلم وما رمى إليه، وتدخل في هذا العلم أيضاً معرفة أحواله ومطامعه وعصره وما انتهى ذلك العصر إليه من العلم والأخلاق والمقاصد وغير ذلك مما يظهر أثره في أبحاث كل واحد من العلماء. ويشترط في ذلك أن تبقى آراء العلماء

على ما هي عليه بلا زيادة ولا نقصان وبغير تحريف عن مواضعها وبغير تأويل لها لم يجوّزوه هم أنفسهم أو يخالف مقاصدهم العامة والخاصة أو يتناول ما يظنّ أنه لم يخطر قط على بال أهل عصرهم. فيطلب ممن يقوم بهذا البحث أن يسكت هو حتى يتكلم الآخر بلسانه حتى كأنك سمعته، فكأنه يحيي موتى ويخرجهم من عدمهم المقيد إلى وجود ذهنيّ مطابق لوجودهم الحقيقي ويقوم بدورهم مثل الممثل في المسرح، أو بعبارة أخرى فهو كالمحامي في المحكمة يوضح أمر من يدافع عنه ويفحص عن الداعي له إلى فعله ويقرر ما فعله وما لم يفعله ويثبت ما قصد إليه ويبين ما لم يرم إليه وسواء في ذلك أآثم هو أم بريء، كافر أم مؤمن، فقير أم غني.

والوجه الثاني هو نقد الآراء وإلزام صاحبها كل ما فيها والكشف عن ضعيفها الذي يحتاج إلى التقوية أو الإصلاح أو التبديل، والتمييز بين الحسن منها والقبيح وبين الحق منها والباطل. فيطلب من الباحث في هذا المقام أن يقضي في الأمر ويحكم ويبرز حكمه على الكل وجزئياته، ويشترط في ذلك العدل والقسط وعدم المحاباة والغضب والإسراف، فينبغي وهو في ذلك أن يشبه بالقاضي في المحكمة فله ماله وعليه ما عليه. ورأينا أن نسمي هذا البحث المتناول الوجهين نقدا، إذ يؤدي في الغالب إلى نقد ظاهر الأمور والأخذ بضد ما عليه العامة، ولنسم الوجه الأول نقدا داخليا، فإنه يتول في دائرته ولم يخرج عنها، والوجه الثاني نقداً خارجياً إذ يطَّبق فيه على الآراء حكُم الغير أي حكم من الخارج.

فإن قال قائل: ما الفائدة من النقد الداخلي إذ المقصود من الأبحاث أولاً وبالذات الحصول على معرفة الموضوع ويكفينا في ذلك النقد الخارجي؟ قلنا: لا قسط ولا إنصاف في حكم من الأحكام إلا بعد معرفة وافرة وفهم تام، كما لا قسط في أحكام المحاكم إلا بعد التحقيق الدقيق، فإذا كان التحقيق ناقصاً أو يختلطه شيء من التحزّب بقي الحكم مطعوناً فيه وتبدل العدل ظلما على المحكوم عليه، وذلك مما يضرّ بالعلم كما يضر بالأخلاق ويفسد بعض ما يرام بالاشتغال به. وفضلاً عن ذلك فإن للنقد الداخلي نتائج عظيمة زيادة عن كونه تمهيداً للنقد الخارجي، فإنه من مصادر المعرفة بأحوال الجنس البشري وبالقوانين التي يترتب عليها تاريخ الإنسان، فهو مأخذ الفلسفة ومحكّ نظرياتها إلى غير ذلك مما يطول.

فإذا التفتنا إلى تاريخ العقائد الدينية في المسيحية والإسلام وجدنا النقد الخارجي وافرا والنقد الداخلي ناقصا، وقد جاء من هنا ظلم كبير للخصم المغلوب والتحكم عليه وإلزامه ما ليس من قوله ووصفه بأوصاف لم يستحقها وبنيات لم ينوها. ومما يتمثل به على ذلك في الإسلام الرأي العام في المعتزلة، فإنا رأينا كلا من خصومها من الرافضة وأهل السنة يقول عليها كل شر وسوء ويرميها بالكفر والزندقة وسوء النية والقصد إلى هدم أركان الإسلام والطعن في الدين ويخرج كل قول من أقوالها على الشر حتى لا تكاد تذكر إلا مع التقبيح والتكفير. ولو أن في مذهبها مبالغة ـ وهو الواقع ـ وغلوّاً وتحكيم العقل وإظهاره في غير مظهره وكلاماً ضعيفاً لا أساس له، ولو أن

نقد خصومها كان وجيها في عدّة أمور وأنهم قد قطعوها وأبرزوا من الكلام ما هو أصوب وأصدق وإلى ذات دين الإسلام أقرب، مع ذلك فالمؤرخ الواقف على الحياد يحكم بغير حكم الخصوم على نياتها ومقاصدها، فتحل المعتزلة حينئذ من التاريخ محلا غير المحلّ الذي ألحقها به المؤرّخون المتعصبون المتحزبون من العيب والعار، ويتضح ذلك بالنظر التاريخي إلى أصلها وأفكارها الرئيسية، فأقول:

إن الاعتزال أوّل ما نشأ من القدرية وهي فرقة من فرق السلف كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد وباختياره في أفعاله ليعاقب عليها ويثاب. ثم جاء واصل بن عطاء وعمر بن عبيد في آخر دولة بني أمية وكانا في الأوّل من أصحاب الحسن البصري ووسّعا مجال القدرية وأدخلا فيها ملاحظات جديدة ودققا وفصلا، ففارقا مجلس الحسن البصري وأسسا مذهباً لأنفسهما مخصوصاً لهما منسوباً إليهما، وهو مبني على أصول خمسة وهي:

(١) القول بالتوحيد وفيه أن الله واحد لا شريك له من أي جهة كان ولا كثرة في ذاته البتة وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الأشياء وليس كالأشياء، وأنه منزّه عن المخلوق ولا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخر.

(٢) القول بالعدل وفيه أن الله تعالى لا يحب الشر والفساد وهو بريء من كل ذلك ولا يخلق ولا يفعل إلا ما فيه مصلحة للعباد، وأفعال العباد منسوبة إليهم يفعلونها بقدرة خلقها الله فيهم، ولهم استطاعة قبل الفعل.

(٣) القول بالوعد والوعيد وفيه أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته فلا يغفر عن كبيرة إلا بعد التوبة.

(٤) القول بالمنزلة بين المنزلتين وفيه أن صاحب الكبيرة ليس بكافر ولا مؤمن لكنه فاسق والفسق حال مستقل عن الكفر والإيمان، ويستحق الفاسق النار بفسقه.

(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه تكليف المؤمنين بالجهاد وإقامة حكم الله على كل من خالف أمره أو نهيه سواء أكان كافراً أم فاسقاً.

هذه الأصول قد وقفت المعتزلة عليها واعتقدتها وأصرّت عليها حتى أنّ الخياط قال في كتابنا (ص ١٢٦): «ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة» ونقل ذلك المسعودي عنهم أيضاً (مروج الذهب ٦: ٢٣)، وللمؤرخ أن يبحث عن الأسباب الداعية إلى إثباتها إذ لا وجه لمجرّد الحكم عليها بأنها بدع أو ليست ببدع ريثما لاحظناها من جهة النقد الداخلي، فنقول: الظاهر أن النقطة المبدئية في نشأة هذا المذهب هي القول بالمنزلة بين المنزلتين إذ كانت حالة المجرمين من الأمة مسألة حيوية اجتماعية وشخصية لم يزل بحر المناظرات والمجادلات فيها زاخرا في ذلك الزمان لأسباب شتى، والخلاف مشهور وهو أن المرجئة قالوا بأن صاحب الكبيرة مؤمن، وقال الخوارج: إنه كافر، وقال الحسن البصري: إنه منافق، فأظهر واصل قوله بأنه فاسق وله منزلة بين الكفر والإيمان، إلا أنه ألحقه بالكفار بحسب الحكم الأخروي. فيلوح من ذلك أن كلام واصل إنما وضع

لإصلاح ذات البين وللمشارطة والمصالحة بين خصمين، ولا يخفى على أحد أن رأيه في هذا الباب قريب جداً من رأي الخوارج كما هو قريب من رأي الحسن، فالبون الواسع ليس بين هؤلاء الثلاثة بل بين هؤلاء الثلاثة وبين المرجئة.

ويشهد بعظم شأن هذا الأصل عند نشوء الاعتزال أن كثيراً ممن حكى عن واصل خصوه بالذكر دون غيره من الأصول الخمسة، ويشهد بشأنه أيضاً نفس اسم المعتزلة، لأنه لا ريب في أن هذا الاسم مشتق من الاعتزال، وصرح المسعودي بأن كلمة «الاعتزال» في اصطلاح هذا المذهب هي عبارة عن القول بالمنزلة بين المنزلتين أي القول بأن صاحب الكبيرة قد اعتزل عن الكافرين والمؤمنين (راجع مروج الذهب ٦: ٢٢ و ٧: ٢٣٤). واتفق الجمهور من أهل السنة على أنهم سموا بذلك لأنهم اعتزلوا عن مجلس الحسن، وهذا لا وجه له إذ وردت تسميتهم بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال أيضاً، ولو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية. ولتلك التسمية عدّة نظائر في عرف ذلك الزمان، من ذلك أن «المرجئة» يرادفها «أهل الإرجاء» وهم الذين قالوا بالإرجاء، و«الرافضة» يرادفها «أهل الرفض» و«من قال بالرفض» وستجد في كتابنا ما هو الرفض (راجع ص ١٠٥ ـ ١٠٦). وإذا كان ذلك كذلك فيلزم أيضاً أن تكون الدهرية سميت بهذا الاسم لقول مخصوص لهم في الدهر إذ يرادفها «أهل الدهر» و«من قال بالدهر»، وكذلك تجد «الثنوية» مرادفة لقولهم «من قال بقدم الاثنين».

وأما الأصول الباقية من أصولهم الخمسة فيمنعنا قلة معرفتنا بافتراق السلف أن نثبت الدواعي إليها إلا ظنا، غير أنه ظهر لي بمظهر اليقين أن الأصل الأوّل موضوع للرد على المجسمة، ونعلم أن التجسيم قد دخل الإسلام في ذلك الزمان من كل باب، فقال غلاة الشيعة والرافضة منهم بأسرها بأن الله تعالى قدًا وصورة وأنه جسم ذو أعضاء، ووضع كثيرون من أهل الحديث والرواة والقصاص أحاديث وروايات فيها من تشبيه الله بخلقه ووصفه بصفات البشر ما لا يليق بالعظمة الإلهية، ومن المعروفين بذلك مقاتل بن سليمان الذي عاش في زمن واصل وعمرو. فرد واصل على كلا الطرفين من المجسمة ولقد بالغ في إثبات نقيض ما وجد عليه خصومه وإنه في ذلك لمعذور. ولم يكن غلوّه في هذا الباب كغلوّ جهم بن صفوان الذي انقطع إلى الرد على مقاتل بن سليمان وأصحابه في خراسان فإنه انتهى به الأمر إلى تجاوز حدود الإسلام.

وأما الأصل الثاني فهو بلا شك موضوع أوّلاً للرد على المجبرة وبعض من قال بوقوع الظلم من الله تعالى من الرافضة، وكانت المجبرة قد قويت ونمت في ذلك الزمان وظهر على رأسهم جهم بن صفوان الذي أقدم على مالا يطاق من القول بالجبر وغالى فيه مغالاة لم يسبقه إليها أحد. وثبت بالتاريخ أن المعتزلة القديمة ناظرت الجهمية وتبرأت منه، يشهد بذلك ما ورد في كتاب ابن المرتضى من إرسال واصل بعض أصحابه لخراسان لمباحثة جهم ومنازلته، ويشهد به أيضاً شعر أنشد لبشر بن المعتمر في كتابنا

(ص ١٣٤) ويشهد به ما صرح به الخياط في كتابنا (ص ١٢٦) من البغض لجهم والبراءة منه.

ولقد كان دار الإسلام في القرنين الأوّلين بعد الهجرة دار الحرب والنزاع، فتشاجرت فرق الأمة وتخاصمت الأمة الإسلامية وأمم الأديان السابقة على الإسلام في الشرق، فإن التاريخ يدل على أن أمر الإسلام لم ينفذ إلا تدريجاً ولم يَخْطُ إلا خطوة خطوة. ولم يزل في دار الإسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والثنوية لاسيما أصحاب ماني الذين كان مركزهم القديم في العراق، ولم يزل هناك كثيرون على مذهب الديصانية والمرقيونية وغيرهم من فرق الثنوية، وكانت الدهرية وهم الفلاسفة ذات شأن وقوّة ونشاط، وظهرت السُّمنية وأصلها من بلاد الهند، وهلم جرا. وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق وعقائد محرّرة مقرّرة مرتبة على أصول فلسفية وفروع منظمة؛ وكان الإسلام في بادئ أمره لم يبين علماؤه عقائده ولم يبحثوا عنها على طريق منطقي فلسفي، فلم يكن للمسلمين ما يكفيهم مؤونة الخصوم ولم يستطيعوا أن ينازعوهم بأسلحتهم. وفضلاً عن ذلك فكان للأديان المذكورة استعداد وتعود منذ قرون على الرد على خصومهم ببراهين ودلائل ولم يكن في الإسلام من ذلك إلا شيء قليل. ثم دخل من تابعي تلك المذاهب عدد لا يحصى في الإسلام، فلما أسلموا لم يتركوا في الحقيقة ما قد كانوا عليه من الشعور والوجدان والأفكار، فانسل في الإسلام ما هو غريب عن روحه بعيد عن أصله وإن كان ظاهره الإسلام.

ويظهر عند البحث التاريخي أن الشيعة كانت محل امتزاج الثنوية بالإسلام خاصة، إذ في أفكارها الرئيسية من المناسبة لآراء الثنوية مالا يخفى، مثال ذلك قولها في أئمتها وتجسيمها الذي هو أقرب شيء على تجسيم الثنوية؛ ثم ثبت عن كثير من رجالها أنهم جمعوا بين الرفض والزندقة، والزندقة هي مذهب الثنوية، فذكر صاحب الفهرست (ص ٣٣٨) عدداً ممن أظهر الإسلام وأبطن الزندقة، منهم أبو شاكر الديصاني الذي يدل مجرّد لقبه على أصله وعدّه الخياط من الرافضة (ص ٤١ و ١٤٢ من كتابنا)، ومنهم أبو عيسى الورّاق وهو أستاذ ابن الروندي ويُعدّ من الرافضة (ص ١٤٩ و ١٥٠ و ١٥٢ من كتابنا) ثم أخبر الخياط عنه أنه كان يستكره قتل الحي من أي صنف كان (١٥٥) وهو مذهب ماني بعينه، ومنهم نعمان وابن طالوت وهما من شيوخ ابن الروندي (ص ١٤٢ من كتابنا)؛ وكان هؤلاء من المتأخرين الذين ظهروا بعد محنة الزنادقة في أوّل دولة بني عباس، فما ظنك بالمتقدّمين! وكان منهم ابن المقفّع وإن لم يضح أمره، لكنني أميل إلى أنه كان مع المذكورين على حدّ سواء، إذ كان أصله مجوسيا ثم انتقل إلى الإسلام وانتسب إلى الرافضة، وما ورد في بعض الكتب القديمة من كلامه يدل بالأقل على أنه كان يعبّر عن إسلامه بعبارات الثنوية وعن أفكار زنديقية بعبارات إسلامية.

وقد تقدّم أن بعض أهم أصول المعتزلة كانت موضوعة أوّلا للرد على الرافضة والملحدين، والواقع أنهم لم يزالوا على أشد عداوة عليهم إلى آخر أمرهم. فإذا شئت البرهان على ذلك فانظر إلى مجالس أبي الهذيل مع هشام

بن الحكم ومجادلات النظام مع رافضة عصره والمناظرات بين السكاك الرافضي وبين الإسكافي وجعفر ابن حرب في البصرة (ص ١١٠ ـ ١١١ و ١٤٢ من كتابنا) وإلى ما عمله الجاحظ حين سلّ صارمه عليهم وانظر إلى نفس الكتاب الذي بين يديك! ولم تقتصر المعتزلة على الرافضة، بل دعاهم الحال وما وجدوا الرافضة عليه من الصلة بالثنوية إلى أن يحوّلوا الحرب إلى محالفيهم ويحاصروا قلعتهم ويحملوا على مخازنهم، فتهجموا على الثنوية والديصانية والدهرية وغيرهم ممن استمدّ الرافضة منهم، ولم يسبقهم في الإسلام أحد إلى الرد بمثل هذا المقدار، وتاريخ المعتزلة مفعم بما جرى من هذا الجنس. فتجد في زمان واصل وعمرو وبشار ابن برد وصالح بن القدّوس وهما بلا شك من الثنوية، فقاما واصل وعمرو عليهما وناظراهما ونقضاهما وطرداهما، وكذلك فعل عمرو بجرير بن حازم الأزدي السُّمَني في البصرة كما جاء في كتاب الأغاني (٣: ٢٤)، ثم جاء أبو الهذيل العلاف وناظر الثنوية في البصرة ونقل عدداً كبيراً منهم إلى الإسلام، منه مجوسي اسمه ميلاس كما ورد في كتاب ابن المرتضى في ترجمة أبي الهذيل. ثم ظهر النظام وهو من أحذق من تكلم في الشرق ولم يزل على حرب مستمرة مع الثنوية والديصانية والدهرية وقطعهم وأبطل كلامهم. هذا ما قد تجلى شيء منه عند البحث الدقيق عن الأخبار المتفرّقة في الكتب وعن حكايات أهل السنة في كتبهم في الفرق مع سعيهم في تحريف مقاصد المعتزلة، ثم أخبر عن ذلك صراحة ابن المرتضى والجاحظ في الكتب الباقية منهما، ثم ظهر الآن كتاب

الانتصار وهاهو بين يديك وستقرأ فيه ما يؤيد ذلك كل التأييد، وستجد خصوصاً تفصيل مناقشات النظام مع المذاهب المذكورة. وهذه المناقشات مما يبطل تماماً كذب الخصوم على المعتزلة بأنهم قصدوا إلى الزندقة وهدم الإسلام، والواقع أنهم كانوا على ضدّ ذلك قطعاً وهم أشدّ المسلمين دفاعاً عن الإسلام في ذلك الزمان وحميّة على مخالفية، وأنا أميل إلى القول بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم في الشرق الأدنى. ولم يصدر هذا الكد من هوىً حلّ بهم ولم يقع عبثاً بل قامت المعتزلة بأشدّ ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل، فلم يكن بد من الاستغراق في الأبحاث والدقائق ليظهر الإسلام في مظهر التحدي ويفوز ما أراد فوزه. ولو لم يقم بهذا الواجب من الأمة من كانت له كفاءة له لما تقرَّب الإسلام إلى الأذهان ولما نهض بين الأديان ولما صار له إلا سلطة ظاهرة فانية. فحلّت المعتزلة من تاريخ الإسلام محلّ المدافعين عن حوزة المسيحية في أوّل أمرها من تاريخ المسيحية، وفي هذا الملحظ مفتاح غيب المعتزلة وبيان مصيرهم. فكما أنه لا ريب في أن أولئك المدافعين هم الذين أسسوا علم اللاهوت بمناظراتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسسته. ومعنى الكلام هو المكالمة والمناظرة والمجادلة، وتشهد كل صفحة من كتابنا بأن تلك

المناظرات بين المعتزلة والملحدين وأصحاب سائر الأديان هي مصدر كلامها ومأخذ آرائها ومناط دلائلها، ولا يفهم شيء من مغزى كلامها إلا عند المراجعة على هذا الأصل. وهذا اجتهاد بقي ثمره إلى الآن، إذ استمد أهل السنة منه في كل باب عند الخوض في مناسبات هذه المسائل، كما هو معروف عن الإمام الأشعري أنه كان من تلاميذ الجبائي قبل ظهوره بمذهبه، ولو لم تكن المعتزلة مهدت الطريق لما كان لأهل السنة تقدّم في هذا الفن مثل تقدّمهم. ثم نريد أن نشير إلى شيء آخر وهو أن قوما هذا شأنهم وموقفهم إزاء أعداء كثيرين ونحل مختلفة متدرّبة على المناظرة لابدّ وأن يكون في أسلوبهم شيء من الضعف والتردّد والعدول عن سواء السبيل، إذ من نازل عدوّا عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيّد بشروط القتال وتقلب أحواله ويلزمه أن يلاحق عدوّه في حركاته وسكناتِهِ وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله. كذلك في معركة الأفكار أيضاً، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أدّاهم أنفسهم إلى الإلحاد! ففي عمل المدافعين أجمعين أشياء كثيرة لا بقاء لها وينبغي أن تزول بزوال شروطها وأن يضرب عليها ويؤتى بأحسن منها وأصوب، ولا يزعم زاعم أن المعتزلة بريئة من ذلك. لكن نيتها ظاهرة وهي الذبّ عن الإسلام، والنية إنما هي ميزان الأعمال كما جاء في الحديث:

«إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه».

* * *

بقي عليّ أن أقدم شكري الخالص لكل من ساعدني وعضدني على نشر هذا الكتاب وإظهاره، فأشكر أوّلاً من صميم قلبي لجنة التأليف والترجمة والنشر التي كلفت نفسها مؤونة الصرف على طبع الكتاب والتي من ديدنها الاعتناء بنشر العلوم والمعارف بين الأمة المصرية المجيدة وهو السبب الذي من أجله تألفت، فلرجاحة تقديرها الأبحاث العلمية التاريخية ولغيرتها على رفاهة الشعب المصري وإعلاء شأن المستوى العلمي تقدّمت تقدّماً باهراً سارت بذكره الركبان. ولعلمي بغيرتها وحبها وسهرها على تغذية عقول النشء بلبان العلم تقدّمتُ بهذا الكتاب إليها راجياً نشره على حسابها فأسعدني الحظ بأن لبّت طلبي؛ فاعترافاً بجميلها هذا نحوي أشكر كرمها الجزيل وأذكرها دائماً خصوصاً حضرة رئيسها الأستاذ العالم الجليل فضيلة الشيخ أحمد أمين القاضي بالمحاكم الشرعية المصرية الذي حثني وأيدني وقوّاني وأرشدني أثناء قيامي بهذا العمل الشاق بالاستمرار على إنجازه لما فيه من الأدب واللياقة والعلم وبعد النظر في منفعة هذا الكتاب؛ وهو الذي صحح عباراته العربية في كل من المقدّمة والتعليقات والفهرس، وكان هذا لازماً إذ إني أجنبي عن هذه اللغة العظيمة الواسعة التعبير الكثيرة الاصطلاحات

والمفردات التي يغرق في بحرها الطمطام رجل ضعيف مثلي غريب عن ديارها.

كذلك أجدني مدفوعاً إلى تقديم امتناناتي القلبية إلى صديقي الفاضل محمد نديم أفندي ملاحظ مطبعة دار الكتب المصرية الذي بذل جهداً عظيماً في طبع هذا الكتاب وإخراجه بين الملأ حتى صار نموذجاً للطباعين لعظيم إتقانه الفنّي الظاهر بينَ طياته، فضلاً عن أنه هو السبب في إرشادي إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ولا يفوتني أن أسطر شكري الوافر للمصححين الذين كانت عليهم مشقّة قراءة التجربة الأولى من كل ملزمة ملزمة، وهم حضرات الأساتذة الشيخ محمد منصور البُرْهامي والشيخ عليّ أحمد الشهداوي والشيخ محمد عبد الجواد الأصمَعي خصوصاً حضرة رئيسهم فضيلة الأستاذ الشيخ أحمد زكي العدوي. ثم أشكر جميع موظّفي دار الكتب المصرية الذين أيدوني وساعدوني فيما اقتضاه عملي اليومي، إذ من المعلوم أن العالم لو انقطعت عنه امتدادات ديار الكتب لما بقي طرفة عين ولا تمحى له كل أثر علمي.

لكل أولئك أقدّم شكري وأخلد ذكر خدماتهم الجليلة لي وتفضلهم عليّ بتسهيل مشقّة التصحيح والمراجعة وحرصهم على معاونتي ليس لي شخصياً فحسب، بل للعلم وللباحثين كلهم؛ حفظهم الله تعالى وبارك فيهم أجمعين.

الدكتور نيبرج

القاهرة ١٩ يونيه سنة ١٩٢٥م

جدول التصحيحات

النسخة الوحيدة الباقية من كتاب الانتصار المحفوظة في دار الكتب المصرية ليست في غاية الصحة والضبط، فإن فيها ما يرد في المخطوطات كلها قديمها وحديثها من إسقاط النقط عن الحروف المنقوطة وغلطات في النحو والإعراب وكتابة شاذة ووضع الحركات على غير قياس ونحو ذلك؛ فصححت الكل على قدر وسعي إلاّ أني تركت بعض أشياء شاذة على ما وجدتها عليه في الأصل نظراً إلى قدم المخطوط، إذ يجوز أن تكون فيها إشارة إلى عُرْف كان معروفاً في ذلك الزمان ولغة في ذلك العصر متعارفة؛ وفضلاً عن ذلك فيظهر أن ناسخاً كان جاهلاً بما كتبه لم يتعرّف بالمسائل الدقيقة التي نقلها، فحرَّف بعض مواضع وغفل في أكثر، فضيّع كلمات وعبارات ضرورية لإدراك المعنى حتى لقد حذف في بعض مواضع سطراً كاملاً أو أكثر على ما يظهر. وكلما وجدت الكلام ناقصاً باعتبار المعنى كملته من تلقاء نفسي بعد بحث دقيق عن مغزى الكلام ومقتضيات السياق، فوضعت هذه التكملات بين الحاصرتين [... ...]، ثم وضعت أيضاً بين

الحاصرتين [... ...] كل ما كان موجوداً في الأصل ثم ذهب وانطمس ثم كملته تخميناً أو مهتدياً عليه بالرسوم الباقية، غير أني أشرت عند تصحيح المواضع المطموسة برقم إلى أسفل الكتاب ولم أفعل ذلك فيما لا يوجد منه في الأصل شيء. فإذا رأيت رقماً فوق ما بين الحاصرتين علمت أنه كان موجوداً في الأصل شيء. ثم راجعت الكتاب مرة بعد أخرى بعد الفراغ من الطبع وعثرت على عدّة غلطات، ثم راجعه صديق لي أيضاً وكشف بما فيه من جودة العقل وقوّة الذكاء عن غلطات أخرى وعرض علي بعض تصحيحات لطيفة جميلة، فأشكره من صميم قلبي على هذه الخدمة ولقرّاء الكتاب، وأودّ لو أذن لي أن أشكره بذكر اسمه لكنه استكره ذلك غاية الاستكراه.

كتاب الانتصار

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَـٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[1] وعلى آله الطيبين اللهم إنا نستعينك على جهاد الأعداء والرد على السفهاء ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا. قد قرأت - أسعدك الله بطاعته ووفقك لإتباع مرضاته - كتاب الماجن السفيه وفهمت ما ذكره فيه فرأيته كتاب إنسان حَنِقٍ على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين يحكي عنهم ما ليس من قولهم [ويرميهم][2] بما ليس من مذهبهم، جرأة منه على الكذب والبهتان وتهاوناً منه بركوب الإثم والعدوان ورأيته مع ذلك متعدياً لطوره متجاوزاً لقدره واضعاً لنفسه في غير موضعها. ذكر المعتزلة فشتمهم وبهتهم بما ليس فيهم وأوهم جُهّال الرافضة وحشو أهل الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وأكفائها وأنه عالم بمذاهبها وأقاويلها. فأما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعاً أنه ليس بنظير للمعتزلة ولا كفوء[3] لهم وأنه كان زماناً تابعاً من أتباعهم وحدثاً من أحداثهم يختلف إلى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم إلى أن ألحد في دينه وجحد خالقه ونفته المعتزلة عنها وباعدته من مجالسها، فحمله

---

(١) مخروم في الأصل.
(٢) مخروم في الأصل.
(٣) في الأصل: كفواً.

[٢]

الغيظ الذي دخله والوحشة التي صار إليها على أن فضح نفسه بأن وضع عليها كتاباً كذب عليها فيه ونحلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب إليها. ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها ورَمْيها بما ليس من قولها وقد ألّف عدّة كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد وجحد الرسالة وشتم النبيين عليهم السلام والأئمة الهادين، وهي كتب مشهورة معروفة. فمنها: كتاب يعرف بكتاب التاج أبطل فيه حدث الأجسام ونفاه وزعم أنه ليس في الأثر دلالة على مؤثر ولا في الفعل دلالة على فاعل وأن العالم بما فيه و... ...[١] وقمره وجميع نجومه قديم لم يزل لا صانع له ولا مدبّر ولا محدث له ولا خالق، وأن من ثبّت للعالم خالقاً قديماً ليس كمثله شيء فقد أحال وناقض. ومنها: كتاب يعرف بكتاب التعديل والتجوير زعم فيه أنه مَنْ أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم ولا ناظر لهم ولا رحيم بهم، كذلك مَنْ أفقرهم وابتلاهم، وأنه ليس بحكيم مَنْ أمر بطاعته مَنْ يعلم أنه لا يطيعه، وأنه من خلّد مَنْ كفر به وعصاه في النار طول الأبد سفيهٌ[٢] غير حكيم ولا عالم بمقادير العقاب على الذنوب. ومنها: كتاب يعرف بكتاب الزمرد ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله

---

(١) محروم ومطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: سفيهاً.

عليهم وسلم فطعن فيها وزعم أنها مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة مُمَخْرِقون وان القرآن من كلام غير حكيم وأن فيه تناقضاً وخطأ وكلاماً يستحيل؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على المحمدية خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه وسلم. ومنها: كتاب يعرف بكتاب الإمامة يطعن فيه على المهاجرين والأنصار، ويزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف عليهم رجلاً بعينه واسمه ونسبه وأمرهم أن يقدّموه ولا يتقدّموا عليه وأن يطيعوه ولا يعصوه فأجمعوا جميعاً إلا نفراً يسيراً خمسة أو ستة على أن أزالوا ذلك الرجل عن الموضع الذي وضعه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقاموا غيره، استخفافاً منهم بأمر رسول الله عليه السلام وتعمداً منهم لمعصيته. فمن كان هذا قوله في رب العالمين وفي الأنبياء والمرسلين وفي سلف الأئمة الصالحين المرضيّين كيف يُتعجب من شتمه المعتزلة وكذبه عليها وقد كذب على الله تعالى وعلى أنبيائه المرسلين وعلى أصحابه الطاهرين. وأنا بعون الله ذاكر ما في كتابه وناقضُه عليه حرفاً حرفاً ومبيّن كذبه على العلماء وتحريفه لأقاويلهم وبالله أستعين.

ابتدأ كتابه فقال: أما بعد فإني وجدت كثيراً من المعتزلة يستطيلون على جملة الشيعة ويتسلقون على إبطال حقهم لوصف مقالات لغلاتهم ليست من التشيع الذي بانوا به من جميع المبطلين في قبيل ولادبير. فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إن المعتزلة لم تعب جملة الرافضة بقول تفرّد به بعضها ـ هذا لا

يفعله عاقل ولا يصير إليه إلا جاهل - وإنما عابت جملة الرافضة بقولها بالرفض الذي قد استوى فيه جميعها، ثم عابت كل فريق منها بما تفرّد به دون ما سواه، وكيف تفعل المعتزلة ما حكاه صاحب الكتاب عنها وفي دينها ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾. ثم قال صاحب الكتاب: ورأيت ما فعلوا قد أثّر في قلوب العوام ونفّرهم عنهم وحال بينهم وبين قبول حقهم، ولولا أن كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ومن مخاطبة أهله لوجدوا في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْبي قليله على عظيم كفر اليهود والنصارى. (ثم قال) وسأرسم في كتابي هذا جملاً من شنيع مذاهبها نجتزئ ببعضها في معارضتهم. يقال له: ما أثّر في قلوب العامة والخاصة ولا نفّرهم عن الرافضة إلاّ قبح قولها وخطأ مذهبها وفساد مقالتها في ربها من تشبيهه بخلقه وتجويره في حُكمه ومخالفتهم سنن محمد صلى الله عليه وسلم وطعنهم في القرآن وإكفارهم المهاجرين والأنصار. وأما قوله: «ولولا أن كثيراً من الشيعة ينفرون من الكلام ويعيبون النظر» فلعمري أن الرافضة تنفر[١] من الكلام وتعيب النظر، وما ذاك إلاّ لعلم رؤسائها بضعف قولها ووها[٢] مذهبها وأنها إن نظرت فيه وبحثت عنه بدأ عواره

(١) في الأصل: لنفر.

(٢) كذا في الأصل.

وكشف خطؤه فليس شأن رؤسائهم إلاّ عيب الكلام وذم النظر وتنفير أتباعهم عنه لئلا يعرفوا خطأ ما هم عليه فينتقلون عنه. وأما قول صاحب الكتاب: «إن الرافضة لو نظرت في الكلام لوجدت في مقالات المعتزلة من فاحش الخطأ وعظيم الكفر ما يُرْبِي قليله على عظيم كفر اليهود والنصارى» يقال له: أما جملة قول المعتزلة الذي يشتمل على جماعتها فليس يمكنك عيبه ولا الطعن فيه ما كنت مظهراً لدين الإسلام، لأن الأمة بأسرها تصدّق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها؛ وهو أن الله واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ولا تحيط به الأقطار وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ وأن ﴿فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ وأنه القديم وما سواه محدث، وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه الناظر لعباده، وأن لا يحب الفساد ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ ولا يريد ظلماً للعالمين، وأن خير الخلق أطْوَعُهُمْ له وأنه الصادق في أخباره الموفي بوعده ووعيده وأن الجنة دار المتقين والنار دار الفاسقين. وهذه الأقاويل، الأمةُ مجمعةٌ عليها ومصدّقة قول المعتزلة فيها. وأما جملة قول الرافضة فهو أن الله عزّ وجلّ ذو قدّ وصورة

وحدّ يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد ويخفّ ويثقل، وأن علمه محدث وانه كان غير عالم فعلم وأن جميعهم يقول بالبداء وهو أن الله يخبر أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله. هذا توحيد الرافضة بأسرها إلاّ نفراً منهم يسيراً صحبوا المعتزلة واعتقدوا التوحيد فنفتهم الرافضة عنهم وتبرّت منهم فأما جملتهم ومشايخهم مثل هشام بن سالم وشيطان الطاق وعليّ ابن ميثم [وهشام] بن الحكم وعليّ بن منصور والسكاك فقولهم ما حكيت عنهم ثم قولهم في القدر: إن الكافر كفر لعلة وبسبب من قِبَل الله ألجأه إلى الكفر بل ألجأه إلى كفره واضطرّاه إليه وأدخلاه فيه، وإن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية. ثم هم بأجمعهم يقولون بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة.

ثم قولهم: إن القرآن بُدّل وغُيّر وزيد فيه ونُقص منه وحُرّف عن مواضعه. ثم مخالفتهم جميع الأمة في الصلاة في[1] كثير من الفرائض والسنن. ثم قولهم: إن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف على أمته رجلاً بعينه واسمه ونسبه، وإن الأمة بأسرها إلاّ نفراً يسيراً اجتمعوا على خلاف رسول الله ومعصيته وتأخير مَنْ قدّم واستخلاف غيره.

هذا قول الرافضة بأسرها وجميع الأمة له منكر ومكذب فلو قلت: إن قليله يُرْبِي على عظيم كفر الدهرية والثنوية. وإذا صرنا إلى ما حكاه عن رجل رجل من المعتزلة عرّفناه كذبه على من كذب عليه. وأما من صدق عليه منهم فنعرفه أن خطأه إنما هو في فرع

---

(١) لعل الصواب «وفي».

[٧]

لا تُنقض به جملته التي اعتقدها من التوحيد والعدل. أوَليس من الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدّمها في العلم أن صاحب الكتاب لما أجهد نفسه في عيبها وذكر خطأ من أخطأ منها فإنما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها والقول في المعاني والكلام في المعلوم والمجهول والكلام في التولد والكلام في إحالة القدرة على الظلم والكلام في المجانسة والمداخلة في الإنسان والمعارف. وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لم يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه. ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفاً واحداً إلاّ لمن خالفه فيه من المعتزلة، فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفاً واحداً في هذه الأبواب إلاّ لإنسان سرق كلاماً من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه.

ثم إن الماجن السفيه ذكر أبا الهذيل رحمه الله، فحكى عنه قولاً قد كان أبو الهذيل يناظر فيه على البحث والنظر. وذلك لأنه باب من الكلام شديد وهو أصل من أصول التوحيد عظيم وهو الكلام فيما كان ويكون وما يتناهى وما لا يتناهى والكلام في البعض والكل. وإنما يُعْنَى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين. على أن أبا الهذيل لو كان يقول بالقول الذي حكاه عنه الماجن لم يكن مما تقوله الرافضة في قليل ولا كثير، لأن الرافضة تقول وهي معتقدة: إن ربها جسم ذو هيئة وصورة يتحرك

ويسكن ويزول وينتقل، وإنه كان غير عالم ثم علم، وإنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره. وهذه صفة غير الله؛ تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وأبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذي هيئة ولا صورة ولا حدّ، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾. وإنما القول الذي حكاه عنه هذا السفيه غلط في المحدثات وصفاتها هل هي متناهية أم غير متناهية، وهل لها آخر في القدرة أم لا آخر لها؟ ثم إني بعد هذا ذاكر ما حكاه عن أبي الهذيل ومبيّن كذبه عليه وبهته إياه، ومحتج للمذهب الذي نحله الماجن أبا الهذيل ليعلم من قرأ هذا الكتاب أن شُبَه المعتزلة ليست من شبه الرافضة في شيء. على أن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب والنظر فيه قبل موته، أخبر بذلك جماعة غير متّهمين منهم جعفر بن حرب رحمه الله.

زعم الماجن السفيه أن أبا الهذيل كان يقول: إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي إليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعدّاها علمه. وهذا كذب على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر، وسأعرّفك ذلك إن شاء الله. أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول: إن الله عزّ وجلّ يعلم نفسه وإن نفسه ليست بذي غاية ولا نهاية. هذا هو التوحيد الصحيح عند أبى الهذيل، فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غاية ونهاية وهو يعلم نفسه وليست بذي غاية

ولا نهاية؟ أما ما يقدر عليه، فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين فيقول: إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحصاء له فَنَعمْ ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه. وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء وتقضٍّ[١] فلا. وقال الماجن: فقيل له: فيقدر الله عند فعل تلك الغاية أن يُفني شيئاً من خلقه أو أن يبقّيه أو أن يحييه أو أن يميته أو أن يحركه أو أن يسكّنه؟ قال: هذا كله محال. (قال) قيل له: أفليس هو المبقّي لما يبقى منه والمُسكّن لكل ساكن منه والمحيي لكل ذي روح؟ قال: بلى[٢]! (قال) فقيل له: فيجوز أن يُبقي شيئاً ولا يسكّنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله. (ثم قال) هذا وهو يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور، ويلزم أصحاب النجّار أن يزعموا أن الكافر لم يفعل إذا كان غير قادر على خلافه.

اِعلم ـ علّمك الله الخير وجعلك من أهله ـ أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها. وذلك لمخالفة القديم للمحدث.

---

(١) في الأصل: ويقضى.

(٢) في الأصل: بلا.

فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كلّ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن له كلاً وجميعاً. قال: ووجدت المحدثات ذات أبعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلّ وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كلَّ لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض. فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله. ومن أدلّته على ذلك أيضاً قول الله عزّ وجلّ ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ و ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ وبقوله ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾. قال: فقد ثبت بقول الله عزّ وجلّ أن للأشياء كلاً وثبّت نفسه عالماً به محيطاً له، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلاّ لمتناه[1] ذي غاية. (قال): فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي ثبّتنا لها كلاً مُحصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد. وأما قول صاحب الكتاب: «فسئل فقيل له: فيجوز أن يبقى الله شيئاً ويسكّنه وليس بقادر على إماتته وتحريكه؟ قال: نعم! ولو يقول بخلافه ترك قوله» فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن

---

(١) في الأصل: لمتناهي.

يقال هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده. ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله، أو البقاء الذي قد أوجده أو أضدادها من الإفناء والحركة والموت، لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضده منها بخروجه. وأما إلزامه المجبرة أن الكافر لم يفعل الكفر إذا كان غير قادر على خلافه، فإن أبا الهذيل قد أصاب في إلزامه المجبرة هذا الكلام وهو له غير لازم، لأن المجبرة تزعم أن الكافر قادر على الكفر الذي هو فيه غير قادر على الإيمان الذي تركه. فقال لهم أبو الهذيل: فإذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعلٍ له بل هو مضطر إليه مجبر عليه، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه. فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه، والمجبرة أحالت في تثبيتها القدرة على أحد الضدين ونفيها إياها عن الآخر. وأبو الهذيل لما نفى القدرة عن أحد الضدين نفاها عن الضد الآخر. وهذا هو سبيل القدرة: إذا صحت على فعل صحت على ضده، وإذا انتفت عن فعل انتفت عن ضده.

قال الماجن السفيه: فقيل له: أفليس نعيم أهل الجنة في قولك يتناهى إلى غاية لا يحدث بعدها شيء غيرها؟ فلم يقدر على دفع [ذلك][(١)]. قيل له: فهل يجوز أن يأكل أهل الجنة بعد ورود تلك الغاية أو يتكلموا أو يتزاوروا على حدّ ما كانوا يفعلون جميع ذلك قبل ورود تلك الغاية؟ (قال) فلم يجد بُدًا عند تحقيق الكلام من إحالة ذلك وتخطئة من جوّزه. وهذا كذب على أبي الهذيل وهو عنده كفر بالله، لأن الله جل ذكره يقول ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ وقال ﴿خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ وأبو الهذيل كان يزعم أن أكل أهل الجنة وشربهم وجماعهم وتزاورهم ولا تبيد. وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب قول جهم، لأن جهما كان يزعم أن الله يُفني الجنة والنار وما فيهما ويبقى وحده كما كان وحده ويستدل على قوله هذا بقول الله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْأَخِرُ﴾ قال: فالأوّل هو الذي كان ولا شيء معه وكذا (زعم) الآخر هو الذي يبقى وحده لا شيء معه. فأما أبو الهذيل فإنه كان يزعم أن الجنة والنار وما فيهما باقيتان لا تفنيان ولا تبيدان أبداً. قال الماجن: فقيل له: ولِم قلت ذلك وما برهانك عليه؟ (قال) فأجاب بأنه لو جاز أن يستأنف شيئاً بعد شيء لا إلى آخر لم يمتنع مضيّ شيء قبل شيء لا إلى أوّل، ولو جاز هذا لم يكن لنا فيما

---

(١) هذه الكلمة مطموسة في أوّل السطر والآثار الباقية منها تدل على «ذلك».

زعم سبيل إلى تثبيت حدوث الجسم وللزمنا نفي محدثه بنفينا حدثه إذا كان لا يُعرف حسّاً وإنما يُعرف بأفعاله. فنقول ـ والله المعين على كل صواب ـ: إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدّته ولعنايته به. وهذه هي سبيل العلماء: إنما يعنون من العلم بأشدّه وأصعبه. ومن بعد فهل يعرف في الأرض فصل بين هذين الكلامين إلاّ للمعتزلة(١)(٢) كإبراهيم والأسواري ومعمّر وبِشْر بن المعتمِر وجعفر والإِسْكافي رحمهم الله، لأنهم المعنيّون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين. ولقد ألف(٣) هذا الماجن كتاباً في التوحيد يتجمل به عند أهل الإسلام لما خاف على نفسه ووُضع الرصد في طلبه، فما فصل بين هذين الكلامين إلاّ ببعض فصول المعتزلة. ولقد فصل الإِسْكافي بينهما بكلام يسير واضح بيّن وهو أن قال: إنما تُبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها، فلو لم يكن أوّل تبتدأ(٤) منه لا شيء قبله أوّل استحال وقوع شيء منها. وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أوّلاً ابتُدئت منه. وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغيير جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها. وفصل بفصل آخر فقال: في إيجاب أن

---

(١) في الأصل: المعتزلة.

(٢) تستقيم العبارة هكذا: «فهل يعرف في الأرض [من] فصل بين هذين الكلامين إلاّ المعتزلة».

(٣) في الأصل: اللف.

(٤) في الأصل: يبدأ.

حركة قبل حركة لا إلى أوّل إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله وهذا محال. وليس في إيجاب أن فِعْلَ[١] بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله. وقد فصل إبراهيم بينهما بفصل واضح بيّن وهو موجود في كتابه في التوحيد لولا كراهة التطويل لذكرته. أفلا ترى الكلام كلّه للمعتزلة دون من سواها؟

ثم إن الماجن السفيه بعد هذا شتم أبا الهذيل وسبّه بما هو أولى به وقد برّأ الله أبا الهذيل منه. ثم قال: والعاقل إذا رجع إلى نفسه علم أن من جاز منه الفعل في حال لم يستحل منه في غيرها بغير تغيير دخل عليه، كما أن الحجر الصلب إذا كسر شيئاً لما فيه من الصلابة والثقل لم يستحل به كسر مثله لغير تغيير حدث فيه ولغير نقصان لحق ذاته. (قال) فإذا نفى أبو الهذيل التغيير والزيادة والنقصان والعجز والعوارض والموانع عن الله جلّ ذكره ثم أحال[٢]...

الذي أضافه إليه من أفعاله كي لا يلزمه بزعمه تصحيح مذهب الدهرية، فكأنه قال: اعلموا أن ما ذهب إليه الدهريون صحيح مستقيم كما أن ما قد صح في عقولكم من كون شيء بعد شيء لا إلى آخر فصحيح مستقيم. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن الكلام الذي ذكره صاحب الكتاب والتشبيه بالحجر كلام[٣] لأبي موسى

---

(١) كذا في الأصل.

(٢) كلمة واحدة مخرومة في أوّل السطر.

(٣) في الأصل: كلاماً.

كان سأل عنه في منزل ثمامة. فويل صاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كتبه كلها إلى كلامها ومسائلها وجواباتها عجزاً منه عن أن يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها؟ ثم اعلم بعد ذلك أن أبا الهذيل كان يزعم أن القول في الفاعل اليوم كالقول في الحجر الذي ذكر: ليس يفعل فاعل فعلاً إلاّ وفعل مثله جائز منه حتى يتغير عما كان عليه من القدرة والتخلية إلى العجز والمنع، فحينئذ يتعذر عليه ما كان ممكناً له للعجز الحادث، لأن الأشياء المقدور عليها اليوم لم تخرج(١) كلها إلى الوجود فأما إذا خرجت المحدثات كلها إلى الوجود ولم يبق منها شيء معدوم متعلق بقدرة فاعله استحال القول بأن الفاعل للفعل يقدر على مثله إذا كان لا مثل له في القدرة، وقد خرجت الأفعال كلها إلى الوجود. وكذلك القول في الحجر: إذا كسر به شيء اليوم فهو يصلح لكسر مثله لمثل ما جاز من الفاعل اليوم إذا فعل مثله. وسبيل الحجر إذا كسر به شيء عند خروج المحدثات كلها إلى الوجود حتى لم يبق منها شيء مقدور عليه يحدث سبيلُ الفاعل في تلك الحال شيئاً سواه، لا فَصْل عنده بينهما. وقد كان أبو الهذيل يشك في تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها فيقول: حدّثوني عن كل الأجسام: أليس غيرَ كل الأعراض؟ أو بعض الأجسام أعراض وبعض الأعراض أجسام؟ (قال) فإن قلتم:

(١) في الأصل: يحرج.

[١٦]

«إن بعض الأعراض أجسام وبعض أجسام أعراض» خرجتم من عقول المجانين فضلاً عن الأصحّاء.. وإن قلتم: «إن كل الأعراض غير كل الأجسام» أقررتم بالكل للأجسام والأعراض. وكان يقول: حدّثوني عن كل ما كان ووُجد: هل منه واحد يوصف بأنه لا يكون؟ (قال) فإذا قلتم: لا! ـ ولابدّ لكم من ذلك ـ قيل لكم: فكل ما يكون سيوصف يوماً ما بأن قد كان؟ فإذا قلتم: نعم! فقد أقررتم بالكل لما كان وما يكون. ولقد سأل أبو الهذيل رجلاً مرة فقال له: حدّثني عما يكون من الحركات: هل تدري لعل ما يكون منها حجارة وحديد ولحم[١] ولعل منها ما هو مُقام[٢] في المكان؟ قال: بل أدري أنه ليس منها شيء كذلك. قال له: نفيت ذلك عن كلها أو بعضها؟ فعرف الرجل ما يلزمه. ـ وإنما ذكرت هذا الكلام لأعرف من قرأ كتابي هذا أن أبا الهذيل لم يكن يُعْنَى بهذا الباب من الكلام إلاّ وهو من شديد الكلام، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة في خطأ الرافضة. تلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم. ومن بعد فإن أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البَوْر والنظر ـ اخبر بذلك عنه جماعة ثقات لا يُتهمون في أخبارهم فليس يحلّ لأحد قرفُه به.

---

(١) في الأصل: وحديداً ولحماً.

(٢) في الأصل: مقاماً.

ثم إن الماجن قال بعد سفهٍ كثير وشتم أتى به هو أولى به: إن جاز أن يكون القديم لم يزل فاعلاً وفعله محدث جاز أن يكون الجسم لم يزل متحركاً وحركته محدثة. (ثم قال) وقد دان بهذا المذهب إبراهيم النظّام ومعمّر وعليّ الأسواري والجاحظ وهؤلاء المعتزلة.

فسبحان الله العظيم ما أشدّ بهت هذا الماجن السفيه وأكذبه! أما استحيا أن يقرأ هذا الكتاب رجل من أهل الكلام فيعرف كذبه وبهته وقَرْفه المعتزلة بما ليس فيهم! وهل على الأرض أحد ردّ على أهل الدهر الزاعمين بان الجسم لم يزل متحرّكاً وحركاته محدثة سوى المعتزلة كإبراهيم وأبي الهذيل ومعمّر والأسواري وأشباههم؟ وهل يعرف أحد صحّح التوحيد وثبّت القديم جل ذكره واحداً في الحقيقة واحتج لذلك بالحجج الواضحة وألف[1] فيه الكتب وردّ فيه على أصناف الملحدين من الدهرية والثنوية سواهم؟ ومعرفة أهل النظر والكلام ببراءة المعتزلة مما قرفها هذا الماجن به من القول بهذا تُغني عن الإكثار فيه.

ثم إن الماجن الجاهل قال: فأما النّظام فإنه زعم أن الله تعالى إذا علم أن فعل شيءٍ أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه، وهو يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت. فإذا قيل له: أيقدر الله الذي خلق أهل الجنة أن يميتهم وقد علم

---

(١) في الأصل: واللف.

أن تنعيمهم وإحياءهم أصلح لهم من الفناء والموت، حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال. فنقول ـ والله الموفق[١] للصواب ـ إن هذا الذي حكاه عن إبراهيم أكثر الأمة توافقه عليه إلاّ من ثبّت لله القدرة على الظلم من المعتزلة. فأما المجبرة بأسرها والرافضة كلها والمرجئة ومن تكلم من النواب فإنهم بأجمعهم يحيلون القدرة على الظلم ويزعمون أن الله إذا أخبر أنه يفعل أمراً من الأمور فقول القائل: «إن الله يقدر بعد الخبر ألاّ يفعل ما أخبر أنه يفعله» محال لا وجه له. وإذا كان هذا هكذا ثم وجدنا الله تعالى قد أخبرنا أنه يخلّد أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار فقد صح أن قول القائل اليوم بعد ما أخبر الله بما أخبر به: «إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يُفنيهم» عند مَنْ سمينا محال لا وجه له. وهذا هو قول إبراهيم الذي حكاه عنه الماجن، فإن لزم إبراهيم بهذا القول عيب أو خروج من التوحيد فهو لازم لجميع من شاركه وقال به معه. وأما قول الماجن: إن إبراهيم يزعم أن تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت فهذا أيضاً قول الأمة أجمعين، وقد نطق به القرآن. قال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ ٱلْأُولَىٰ﴾ وقال ﴿وَلَلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾. وأما حكايته عن إبراهيم: «إن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح لخلقه استحال منه تركه» فإن هذا شيء ألزمه أصحابنا لإبراهيم قياساً على قوله في إحالة القدرة على الظلم ولم يكن بقوله.

---

(١) في الأصل: الموقف.

ثم قال الماجن: وأما معمّر فإنه يزعم أن فناء الشيء يقوم بغيره، فإذا قيل له: هل يقدر الله أن يفني العالم بأسره؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يُحلّ فيه فناؤه. فإذا قيل له: أفيقدر الله أن يفني ذلك الشيء الذي يحل فيه فناء العالم؟ قال: نعم! بأن يخلق شيئاً غيره يحل فيه فناؤه. فإذا قيل له: فيقدر الله أن يفني خلقه حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن الكلام في فناء الشيء: هل هو غيره أو ليس بغيره، أو هل يحلّ فيه أو يحل في غيره؟ من غامض الكلام ولطيفه. وقد اختلف الناس فيه اختلافاً شديداً، فزعم قوم أنه ليس للشيء فناء غيره، وأن الله إذا أراد أن يفني شيئاً أبطله لا بأن يحدث شيئاً سواه. وزعم قوم أن الله جلّ ذكره إذا أراد أن يفني شيئاً أحدث له فناء وأن ذلك الفناء قائم بالله تعالى. وزعم قوم أنه إذا أراد الله أن يفني شيئاً أحدث له معنى يحل فيه فيفنى في الحال الثانية من حلول ذلك المعنى فيه. وإذا فني سُمّي ذلك المعنى فناء. وزعم قوم أن الله يفنى ذلك الجسم لم يحدث له بقاء ففني الجسم. أليس من نعمة الله على المعتزلة وإحسانه إليها أن عدوّها لما اجتهد في كيدها وبلغ أقصى ما عنده من عداوتها لم يقدر على أن يعيبها إلاّ بأن يكذب عليها

ويبهتها بما ليس فيها ولا من قولها ولا من مذاهبها أو يعيب بعضها بقوله في فناء الشيء أين يحل وبما أشبهه من الفروع التي لا ينقض الخطأ فيها توحيداً ولا عدلاً، ليس كخطأ الرافضة الذي فيه إبطال التوحيد وجحد الرسالة ورد الإجماع والتكذيب بالقرآن؟ فالحمد لله الذي منّ علينا بالتمسك بدينه وإتباع رسله. ومن بعد فإن صح ما حكاه صاحب الكتاب عن معمّر: من أنه محال أن يفني الله جميع خلقه حتى يبقى وحده، فقد شاركه في هذا القول كثير من الأمة: وهم الذين يزعمون أن الله عزّ وجلّ إذا أخبر أنه يفعل شيئاً فقول القائل بعد ذلك الخبر: «إن الله يقدر ألا يفعله» محال. وقد أخبرنا الله أنه يبقي الجنة والنار وما فيهما، فقول القائل: «إن الله يقدر بعد ما أخبر بدوامهما وبقائهما وخلود أهلهما فيهما أن يفنيهما ويميت أهلهما» عندهم محال لا وجه له. فإن لزم معمّراً عيب بالقول الذي حكاه عنه صاحب الكتاب فهو لازم لجميع من شاركه في قوله.

ثم قال الماجن: وأما الأسْواري فإنه زعم أن الله إذا علم أنه يكوّن شيئاً أو أخبر أنه يكوّنه لم يجز في قدرته أن لا يفعله. فإذا قيل له: أفليس الله قد أخبر بدوام أفعاله في الآخرة؟ قال: بلى! فإذا قيل له: أفيقدر الله ألاّ يديمها وأن يقطعها حتى يبقى وحده كما كان وحده؟ قال: هذا محال. وهذا خطأ عن علي الأسواري وكذب عليه، وقوله المعروف الذي حاول هذا الجاهل حكايته فأخطأ

فيها هو أنك إذا قرنت القول بأن الله قد أخبر أن الله يكوّن شيئاً مع القول بأنـه يقدر ألاّ يكوّنه أحال القول بذلك. فأما إذا أفردت أحد القولين مـن الآخـر لم يُحِلْ واحداً منهما. فأما أن تزعم أنه لا يجوز في قدرة الله أن يفعل مـا حكـى عنه صاحب الكتاب فخطأ عليه. ومن بعد فالقول بإحالـة القـدرة علـى الظلـم والكذب قد شارك إبراهيم فيه وأصحابه عالم من الناس من جميع فرق الأمـة وأصنافها، وكلهم يزعم أن وَصْفَ الله جلّ وعلا أنه يقدر أن يفني الجنة والنـار وأهلهما أو يميتهم بعد ما أخبر عن بقائهم وحياتهم محـال لا وجـه لـه. فـإن لزم إبراهيم وأصحابه عيب أو شـنعة فهـو لازم جميـع مـن سمينـا.وصـاحب الكتاب كان يظهر القول بأن الله يقدر على الظلم والكـذب. فـإذا قيـل لـه: فمـا أنكرت أن يفعل ما وصفته بالقدرة عليه من ذلـك؟ قـال: هـذا كـلام محـال لا وجه له. فقد شارك إبراهيم وعلياً[1] الأسواري فيما عابهما به وحكاه عنهما من إحالة وصف الله بالقدرة على إفناء أهل الجنة وإماتتهم لأنه يحيـل القـول بـأن الله يفنيهم أو يميتهم. ومن العجب أنه يعيب قوماً بقول قد شاركهم فيه أو قال بمثله. وهذا يدلك على حيرته وسوء سريرته.

ثـم قـال: وأمـا الجـاحظ فإنـه يقـول: إنـه محـال أن يعـدم الله الأجـسام بعـد وجودهـا وإن كـان هـو الـذي أوجـدها بعـد عـدمها، وذهـب في إحالـة

(١) في الأصل: على.

بقاء القديم وحده إلى مذهب من سمينا من أصحابه. (ثم قال) ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال أيضاً وجوده بعد عدمه. ثم أقبل على الجاحظ يسبّه ويشتمه بما هو أولى به. وهذا كذب على الجاحظ عظيم، وذلك أن قول الرجل إنما يُعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه، فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب، فقد تبيّن كذبه وبهته وجهله. ومن بعد فمن قرأ كتاب عمرو الجاحظ في الرد على المشبهة وكتابه في الأخبار وإثبات النبوّة وكتابه في نظم القرآن علم أن له في الإسلام غناء عظيماً[1] لم يكن الله عزّ وجلّ ليضيعه له:

ثم قال الماجن: وقد خبّرني بعضهم أنه سمع ثمامة يزعم أن الله فعل العالم بطباعه. (ثم قال) وهذا كفر لأن قائله قد جعل ربه مطبوعاً والمطبوع محدث لا ينفكّ من أفعاله التي طبع عليها. (ثم قال) ولثمامة من شنيع الأقاويل ما سنذكرها. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب قد أحلّ نفسه عند أهل الكلام مُحَلّ المجانين. ويله! من حكى هذا القول عن ثمامة! أو ليس كتب ثمامة معروفة وقوله مشهور؟ وهل المطبوع عند ثمامة إلا الأجسام المعتملة المحدثة؟ فأما القديم الذي ليس بجسم فسبحانه

---

(١) في الأصل: عظم.

وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. وشيء آخر وهو أن المطبوع على أفعاله عند أصحاب فعل الطباع هو الذي لا يكون منه إلا جنس واحد من الأفعال، كالنار التي لا يكون منها[1] إلاّ التسخين والثلج الذي لا يكون منه[2] إلاّ التبريد. وأما من تكون منه الأشياء المختلفة فهو المختار لأفعاله المطبوع عليها. ثم إني أعلمك أن المعتزلة قد غاظت هذا الماجن بنصبها للملحدين وإفسادها لمذاهبهم ووضعها الكتب عليهم، فأراد أن يكذب عليها وينحلها ما ليس من قولها ويشنّع عليها بما لم يقله أحد منهم ليوهم الجهال ومن لا علم له بالكلام فعارفون بأقاويل المعتزلة وبراءة ساحتها مما قرفها به هذا الماجن الفاضح لنفسه على لسانه.

ثم قال: وزعم النظام كما وصفت بديّاً أنه ليس يجوز من الله تعالى ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه. (قال) فقيل له: فيقدر أن يقدّم ما علم تأخيره أصلح لهم من تقديمه؟ قال: هذا محال. (قال) قيل له: فإذا كان لا يقدر في زعمك على ترك ما فعل ولا على تقديمه وتأخيره، فما الفرق بينه وبين المطبوع المضطر؟ وهل للمضطر صفة غير ما وصفت به ربك؟. وهذا أيضاً كذب على إبراهيم لم يفعل الله عزّ وجلّ عند إبراهيم فعلاً إلاّ وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه إلاّ أن ذلك الفعل وتركه صلاح لخلقه ونفع لهم. والفرق بين المطبوع المضطر عند إبراهيم وبين ما يصف الله به

(١) في الأصل: مها.

(٢) في الأصل: مه.

أن المطبوع غير قادر على ما فعله ولا على تركه ولا مختار ولا مؤثر له على غيره، ولا يكون منه في الأفعال إلاّ جنس واحد كالنار التي لا يكون منها إلا التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلاّ التبريد. والقديم عند إبراهيم قادر على فعله وعلى تركه مختار له...[1]... كالحر والبرد والسواد والبياض واليبس والبلّة، وهذه كلها علامة بأن خلق الخلق صلاح لهم...[1]... قال: بلى! (قال) قيل له: قد زعمت أنه إذا علم أن الصلاح في فعل شيء لم يتركه ولم يؤخره. قال: نعم! (قال) قيل له: فقد لزمك أن تزعم أنه لم يزل فاعلاً لما لخلقه فيه الصلاح إذ كان لم يزل عالماً به وبصلاحه. يقال له: إن كانت هذه المسألة لازمة لإبراهيم واجبة عليه فهي واجبة على أهل التوحيد أجمعين لازمة لهم. وذاك أن أهل التوحيد رجلان: عدلي ومجبر لا ثالث. فالمجبر يزعم أن الله خلق الخلق لينفع أولياءه ويضرّ أعداءه، فإذا قيل له: أفليس الله لم يزل عالماً بأن خلق الخلق صلاح ونفع لأوليائه وضرر وبلاء على أعدائه؟ قال: بلى! فقيل له: فإذا كان الله إنما خلق الخلق عندك لعلمه بأنه صلاح ونفع لأوليائه وبلاء وضرر على أعدائه وهو لم يزل عالماً بأن ذلك كله كذلك فقد لزمك أنه لم يزل فاعلاً للخلق على حسب ما ألزم صاحب الكتاب

---

(١) سقط هنا بعض كلمات يشير إليها المعنى ويقتضيها السياق مع أنه لا يوجد بياض في الأصل.

إبراهيم. وأما العدلي فإنه يزعم أن الله إنما خلق الخلق أجمعين لصلاحهم ونفعهم. فإذا قيل له: أفليس لم يزل الله عندك عالماً بما فيه نفعهم وصلاحهم؟ قال: بلى! قيل له: فإذا كان الله عندك إنما خلق الخلق لعلمه بأنه صلاحِ ونفع لهم وهو لم يزل عالماً بأن ذلك هو كذلك فقد لزمك أنه لم يزل فاعلاً للخلق على حسب ما ألزم صاحب الكتاب إبراهيم. وصاحب الكتاب يظهر القول بالعدل ويتجمل به عند أهله فقد وجب عليه وعلى جميع أهل التوحيد أن يزعموا أن الله لم يزل فاعلاً بنفس حكمه على إبراهيم بذلك. ثم يقال لصاحب الكتاب: إن صلاح الخلق ونفعهم معلق بأوقات تكون فيها[1] وكما...

...[2] ...[الله] عزّ وجلّ فعلم أن إرسال الرسل [وإر][2] سال كل نبيّ في الوقت الذي أرسله فيه صلاح للخلق فأرسله في [ذاك][2] الوقت الذي علمه دون غيره من الأوقات. وكذلك ما أمر به من الشرائع وإنما علم أنه أمر موسى عليه السلام بشرائع ثم نسخها على لسان عيسى وأمر بغيرها ثم نسخ أيضاً شريعة عيسى عليه السلام على لسان محمد صلى الله عليه وسلم [وعـ][2] ـليهم أجمعين وأمر بغيرها، ففعل من ذلك في كل وقت وزمان ما يعلم أنه صلاح لخلقه ونفع[3] لعباده سبحاه وتعالى.

---

(١) في الأصل: فيه.

(٢) مخروم ومطموس في الأصل.

(٣) في الأصل: نفعاً.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد كان في أصحاب إبراهيم رجل يـزعم أن الله علة لكون الخلق وكان مع هذا يلزم المنانية أن يزعموا أن المزاج قـديم لقـدم علّته. وصاحب هذا القول أبو عفان الرقّـي. وهـذا كـذب علـى أبـي عفـان قـد قرأنا كتبه في التوحيد والرد علـى الملحـدين فمـا رأينـا فيهـا مـا حكـاه هـذا الكذاب عنه. وأبو عفان رجل من أصحاب الجـاحظ والجـاحظ مـن أصـحاب إبراهيم وأصول إبراهيم معروفة، وما خالفـه فيـه الجـاحظ معـروف محفـوظ. ويل صاحب الكتاب! فما الـذي يـدعوه إلى فـضيحة نفسه؟ ثـم يـسمي كتابـه بفضيحة المعتزلة ولعمري ما فضح غير واضعه ومؤلفه بما مـلأه مـن الكـذب والبهتان. ثم قال: وزعم النظام وأكثر أصحابه أنه ليس يجـوز لأحـد أن يـصف الله بالقدرة على إدخال أحد من أهل النار الجنة ولا على إدخال أحد من أهل الجنة النار، ولا على إخراج أحدٍ دخلَ الجنةَ عنها، ولا علـى إماتـة أحـد مـن أهل الدارين وإن كان هو الذي أحياه ولا على الزيـادة فيمـا يجـازيهم بـه ولا على النقصان منه. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن إبـراهيم كـان يحيـل قـول مـن وصـف الله بالقـدرة علـى الظلـم وإدخـال أهـل الجنـة إلى النـار، وقـد أخـبر بتخليدهم في الجنة وجعلـه ثوابـاً علـى طاعـاتهم لـه في دار الـدنيا، لأن ذلـك ظلم لا يجوز في صفة الله. وقد وافقه على هذا القول المجبرة والرافضة كهشام

ابن الحكم ومن قال بقوله ومن تكلم من النوابت. فكل ما لزم إبراهيم في هذا القول فهو لازم لكل من وافقه به وقال به معه. وصاحب الكتاب يحيل أن يفعل الله جميع ما حكاه عن إبراهيم أنه يحيل القدرة عليه، فقد لزمه جميع ما شنّع به على إبراهيم إذ كان شريكه في القول به. وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة. (قال) فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة. وكل ما أحال إبراهيم وصف الله بالقدرة عليه فصاحب الكتاب يحيل وصف الله بفعله وبوقوعه منه.

ثم قال: وكان يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه وسلم وأن الخلق يقدرون على مثله. (ثم قال) هذا مع قول الله عزّ وجلّ ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾. اِعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه فأحدها ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿ الٓمٓ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ وقوله ﴿أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ

لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ ثم قال ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ﴾ فما تمنّاه منهم أحد، ومثل قوله ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾ الآية، ومثل إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه في القرآن كثير. فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها وإياها عنى الله بقوله ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ﴾. وأما قول صاحب الكتاب: «فإن زعم أصحاب إبراهيم كذا قيل لهم كذا» فليس منهم أحد يحتج بما ذكره عنهم وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه.

ثم ذكر قول إبراهيم في المجانسة فقال: وكان يزعم أن الكفر مثل الإيمان وأن العلم مثل الجهل والحب مثل البغض، وأن الله يعذب عبداً ويغفر لمثله. ثم طوّل وأكثر. وليس يقول إبراهيم بما حكاه عنه صاحب الكتاب. الإيمان عند إبراهيم مخالف للكفر والعلم عنده ضد الجهل والحب خلاف البغض، ولكنه كان يقول في الجملة: إن أفعال الحيوان جنس واحد. وقد قالت المجبرة بأسرها بأكثر من هذا: زعمت أن المحدثات كلها يشتبه من باب مُحْدِث ومُحْدَث ويختلف من باب كفر وإيمان وطاعة ومعصية وحركة وسكون. وهذا أغلط مما قاله إبراهيم. ثم قال صاحب الكتاب:

وهو يزعم (يريد إبراهيم) أن الكفر لم يكن كفراً قبيحاً بالكافر ولكن بالله وحده، لأنه إنما كان كذلك بالاسم والحكم. والاسم والحكم من الله لا من الكافر. وهذا قول الضرارية بعينه. وهذا الذي حكاه صاحب الكتاب عند إبراهيم شرك وكفر بالله: لم يكن الكفر كفراً ولا قبيحاً إلاّ بفاعله ومحدثه وهو الكافر، وإنما كان بالله عند إبراهيم تقبيح الكفر وهو الحكم بأنه قبيح فأما نفس الكفر فبالكافر كان لا بغيره وليس هذا من قول الضرارية في شيء، لأن قول الضرارية: إن الكفر بالله كان كفراً وبه كان قبيحاً، ومعناها في ذلك أن الله أنشأ عين الكفر وأحدثه كفراً قبيحاً. فما يشبه هذا القول من قول إبراهيم لولا جهل المشبه بينهما. ثم قال: وقد وافقه على هذا المذهب كثير من المعتزلة وهم الذين زعموا أن ما ليس بإنكار من المعاصي إنما صار كفراً بحكم الله لا لأن عينه كانت قبل حدوث حكمه وتسميته كذلك. وقول هؤلاء القوم ـ فيما حكى عنهم ـ كقول إبراهيم: إن المعصية والكفر بالعبد كانت معصية وكفراً، وإنما كان بالله التقبيح للمعصية والكفر وهو الحكم بأنهما قبيحان. وهؤلاء القوم يفرّقون بين ما جاز نسخه وبين ما لم يجز نسخه وتغيير حكمه [فما جاز نسخه وتغيير حكمه] فإنما كان معصية عند نهي الله عنه وما لم يجز نسخه ولا تغييره فهو معصية لعينه، والذي يجوز تغيير حكمه فالعبد فاعله على ما هو عليه لا فاعل له غيره ولا محدث له سواه.

[٣٠]

ثم قال صاحب الكتاب: وأعجب من هذا أنه يسوم المنانية (يعني إبراهيم) أن الأرواح تفعل الصدق والكذب والذنب والاعتذار والإساءة ليلزمها إذا صارت إلى ذلك القول بأنها تفعل جنسين مختلفين خيراً وشراً. وهو نفسه يزعم أن الأرواح تفعل الصدق والكذب والذنب والاعتذار لا يلزم نفسه القول بأنه يفعل جنسين مختلفين. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن المنانية تزعم أن الصدق والكذب مختلفان متضادان وأن الصدق خير وهو من النور والكذب شر وهو من الظلمة. فسألهم إبراهيم عن مسألة ألزمهم فيها أن الإنسان الواحد قد يكذب في حال ويصدق في حال أخرى ليلزمهم على قولهم أن الفاعل الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان خير وشر وصدق وكذب. وفي هذا هدم القول بقدم اثنين أحدهما خيّر والآخر شرّير وهي مسألة مشهورة. قال لهم: حدثونا عن إنسان قال قولاً كذب فيه: من الكاذب؟ قالوا: الظلمة. قال: فإن[1] ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال: «قد كذبت وقد أسأت» من القائل: «قد كذبت»؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون[2]. فقال لهم إبراهيم: إن زعمتم أن النور هو القائل: «قد كذبت وأسأت» فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله والكذب شر فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم. وإن قلتم

---

(١) في الأصل: فإنه.

(٢) في الأصل: يقولوا.

[٣١]

إن الظلمة قالت: «قد كذبت وأسأت» فقد صدقتْ والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كان من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين. وليس هذا من قول إبراهيم في شيء، لأن إبراهيم يزعم أن الإنسان الواحد قد يصدق في حال ويكذب في أخرى ويفعل الخير في حال ويفعل الشر في حال أخرى. ولكنه كان يزعم أن الجنس الواحد لا يكون منه جنسان من الفعل ويستدل على ذلك بالنار التي لا يكون منها إلا جنس واحد وهو التسخين والثلج الذي لا يكون منه إلا التبريد الذي هو جنس واحد.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد رأيته يتعاطى تصحيح كثير مما أفسد من أقاويل الملحدين. فمن ذلك أنه ألزم المنانية ما وصفت آنفاً ثم أسقطه واحتج لإسقاطه بغاية ما أمكنه. يقال له: لولا انتكاس الدهر بالناس لم يكن مثلك يقول لإبراهيم أنه يتعاطى تصحيح أمر ثم يعود عليه يفسده. ويقال له: قد أخبرنا على أي وجه ألزم إبراهيم المنانية ما ألزمهم [من] استحالة مزاج النور والظلمة إذ كانا مختلفين في الجنس والعمل وكانت جهات تحرّكهما مختلفة، وأنهما مع ذلك يجتمعان ويتداخلان؛ واحتج لهذا المذهب بغاية ما في قدرته بعد أن احتج في كسره بغاية ما يمكنه؟ يقال له: ليس ما قاله إبراهيم في هذا الباب مما قالت المنانية في شيء، لأن المنانية

زعمت أن النور والظلمة مختلفان متضادان في أنفسهما وأعمالهما وأن جهات حركاتهما[١] مختلفة. قال لهم إبراهيم: فإذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلان بل ينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تبايناً ومفارقة على قولكم؟ ـ وإبراهيم يزعم أن للأشياء خالقاً خلقها ومدبراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرّق منها ما أراد تفريقه. فهذا الفرق بين ما قاله إبراهيم وما قالته المنانية وهو بيّن لإخفاء به.

ثم قال صاحب الكتاب: ومنه أنه أنكر عليهم قولهم: إن الهُمامة قطعت بلادها ووافت بلاد النور، وقال: إن كانت بلادها لا تتناهى فقطعُ ما لا يتناهى يستحيل، لأن المقطوع مفروغ من قطعه والفراغ من الشيء يدل على نهايته. وإن كانت تتناهى فهذا نقضُ قولكم.

(قال) ثم زعم مع هذا أنه ليس من بلاد قطعتها الأرواح إلا وهي غير متناهية في التجزؤ وأنه ليس من قطع فرغت منه إلا وهو غير متناهٍ[٢] في عينه. اِعلم ـ أسعدك الله بطاعته ـ أن المنانية زعمت أن بلاد الهمامة لا تتناهى في الذرع والمساحة. قال لهم إبراهيم:

---

(١) في الأصل: حركاتها.

(٢) في الأصل: متناهي.

فما لا يتناهى في الذرع والمساحة لا يجوز أن يفرغ من قطعه، والفراغ منه دليل على تناهيه. وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً لا تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها. لو قال هذا لعمري كان قد دخل فيما عابه وأنكره على المنانية. ولكنه لم يقله وهو عنده محال، وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين. وله في هذا الباب مسائل لا يقدر على حلها وكسرها صاحب الكتاب ولا أمثاله، وإنما يقدر على حلها وكسرها من خالفه في هذا الباب من المعتزلة. والدليل على ذلك أنك لا تجد على إبراهيم حرفاً واحداً في الجزء إلاّ للمعتزلة فقط. ثم قال: ومنه أن ألزمهم أن يقضوا بتناهي النور والظلمة من بعض جهاتها على تناهيها من جميع جهاتها. (قال) ثم أبطل ما ألزمهم من ذلك بأن العالم لا يتناهى من جهة التجزؤ ويتناهى من جهة الذرع والمساحة. فقيل له: فاقض بتناهيه من إحدى جهتيه على تناهيه من الجهة الأخرى! فأبى ذلك وناقض. يقال له: هذا كالذي قبله وذاك أن المنانية زعمت أن النور والظلمة تتناهى في بعض جهاتها في المساحة والذرع. قال لهم إبراهيم: فأقضوا على تناهيها في المساحة والذرع من كل جهة! وهذا كلام صحيح ولم يزعم إبراهيم أن الأجسام تتناهى في المساحة والذرع من جهة ولا تتناهى فيهما من جهة أخرى

[٣٤]

فيلزمه التناقض والدخول فيما ألزمه المنانية، بل كان إبراهيم يزعم أنه قد ألزم نفسه هذا القضاء بعينه فكما أن المنانية يلزمها تناهي بلاد الهمامة في المساحة والذرع من جميع الجهات إذ أقرّت بتناهيها من جهة، فكذلك زعم إبراهيم أنه لما لم يجد جسماً من الأجسام إلاّ وهو متناهٍ[١] في مساحته وذرعه محتمل للقسمة والتنصيف قضى على أن كل جسم منها هذا سبيله.

قال صاحب الكتاب: ثم عطف (يريد إبراهيم) على أهل الدهر يسألهم في النهايات ويوجب عليهم تثبيتها الحدوث. فقال لهم: ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ[٢] فإن كان متناهياً فله أول وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أوّل وهذا هدم قولكم. وإن كانت غير متناهية فليس له أوّل وما لا أوّل له لا يجوز الفراغ منه وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته. (قال) ثم زعم أنه لا نهاية للقاطع ولا لقطعه فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا أوّل له عنده. فهذا بعينه ما أنكره على أهل الدهر. يقال له: هذا كالذي قبله لأن لأهل الدهر يزعمون أنه لا نهاية للأجسام في المساحة والذرع فألزمهم بقطعها أنها تتناهى في الذرع والمساحة وهو بريء من هذا القول. وقوله

(١) في الأصل: متناهي.

(٢) في الأصل: متناهي.

ما حكيناه من تناهي الأجسام في ذرعها ومساحتها وأن لها أوّلاً لا أوّل قبله وكما قضى على تناهيها بالفراغ من قطعها فكذا (زعم) قضى على أنه لا شيء منها إلاّ وهو ذو نصف لأنه لم يجد منها شيئاً إلا كذلك. ثم قال صاحب الكتاب: ومنه أنه سألهم عن قطع الكواكب فقال: لابد من أن يكون متساوياً أو متفاوتاً. فإن كان متساوياً فعدد الشيء وعدد مثله أكثر من عدده على الانفراد أعني انفراده. وإن كان متفاوتاً فإنها قَطْعاً متناهية[١] القطع. والقلة والكثرة يدلان على النهاية. (قال) ثم زعم أن قطع الكواكب متقارب في الكثرة والقلة، وأن تفاوته لا يوجب تناهيه في العدد. (قال) وكذلك قوله في تفاوت عدد أجزاء الجبل والخردلة. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن سؤال إبراهيم هذا الذي حكاه صاحب الكتاب من جيّد الكلام على الدهرية، لأنهم يزعمون أن الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع أو بعضها أسرع قطعاً وسيراً من بعض. فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقلّ من قطع جميعها وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعاً فما دخلته القلة والكثرة

---

(١) في الأصل: متناهي.

أيضاً متناهٍ[١]. وإبراهيم يثبت لكل قطع أوّلاً ابتُدئ منه لا أوّل قبله. فما يشبه قول إبراهيم من قول أهل الدهر لولا جهل صاحب الكتاب. فأما قوله في تفاوت أجزاء الجبل والخردلة فإن إبراهيم يزعم أن الجبل إذا نُصِّف بنصفين ونصفت الخردلة بنصفين فنصفاً[٢] الجبل أكبر من نصفي الخردلة، وكذلك إن قُسماً أرباعاً وأخماساً وأسداساً فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جُزئاً أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه[١] في مساحته وذرعه.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان إبراهيم يزعم أن الأرواح جنس واحد وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها، وأن أهل الجنة يدخلونها وقد نُفِّس عنهم برفع بعض هذه الآفات إلاّ أنه لابد عنده من أن يبقى فيهم بعضها وإلاّ لم يجز منهم في زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح. أما قوله: «إن إبراهيم كان يزعم أن الأرواح جنس واحد» فقد صدق: كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله: «إن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها» فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح في دار الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومِحَن، فهي مشوبة بالآفات لتتم

---

(١) في الأصل: متناهي.

(٢) في الأصل: فنصفى.

المحنة ويصح الاختبار فيها، فأما الجنة فإنها عنده ليست[١] بدار محنة ولا اختبار وإنما هي دار نعيم وثواب فليست بدار آفات. ولابد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها في الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح، لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها. ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أنه لابد من أن يكون في أرواح أهل النار فضل عن مقدار عذابهم، لأنه لو استغرقها العذاب لغمرها ولو غمرها لعطل بزعمه حسها ولو فعل ذلك لم تجد ألماً ولا مكروهاً. (قال) وتأويل قوله: «لابد من أن يكون في أرواحهم فضل عن مقدار عذابهم» أن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم. فالويل لصاحب الكتاب! ما يحمله على هذا الكذب؟ وما في الكذب على الخصوم من الراحة والفرج؟ وقول إبراهيم في هذا الباب هو قول المسلمين جميعاً، وهو أن الله عزّ وجلّ يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم، لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن النور من شأنه أن يكون عالياً على كل شيء وأنه إذا سلم من الشوائب المحتبسة له

---

(١) في الأصل: ليس.

في هذا العالم لم يثبت طرفة عين وارتفع [على] كل شيء حتى يجاوز العرش إلا أن يكون من جنسه، فإن كان من جنسه اتصل به ولم يفارقه. (ثم قال) وهذا بعينه قول المنانية في النور. يقال له: إن الأمر الذي كفرت فيه المنانية ليس قولها: إن نوراً موجود[1]، ولا إنه يذهب علوا، ولا إن الظلمة موجودة، ولا إنها تذهب سفلاً. وإنما كفرت وألحدت بقولها: إن النور والظلمة قديمان لم يزلا[2]، فمن وافقها في قولها الذي كفرت فيه فهو كافر مثلها ومن خالفها في كفرها فليس بكافر وإن كان قد وافقها في أشياء أخر ليست من كفرها في شيء. فما حكاه صاحب الكتاب عن إبراهيم إن كان إبراهيم قاله فليس هو من الذي كفرت فيه المنانية وإنما كفرت بقولها: إن النور الذي هذا سبيله والظلمة التي[3] هذا سبيلها قديمان لم يزلا. وإبراهيم يثبت حدث الأنوار كلها والظلام ويثبت الله جلّ ثناؤه قديماً وحده. أولاً ترى أنه قد وافق اليهود والنصارى للمسلمين في الإقرار بنبوّة إبراهيم وموسى عليهما السلام وليس ذلك مبطلاً؛ فأما موافقته فيما لم يبطل فيه فليس ذاك بعيب على من وافقه. أو ليس صاحب الكتاب يقرّ بأن نوراً موجود[4] وأن ظلمة موجودة

---

(١) في الأصل: موجوداً.

(٢) كذا في الأصل. وهذه الطريقة مطردة في الكتاب كله.

(٣) في الأصل: الذي.

(٤) في الأصل: موجوداً.

وقد تقول ذلك المنانية أيضاً؟ فهل يوجب على نفسه مساواته لهم وموافقته إياهم كما ألزم ذلك إبراهيم؟

ثم قال: وكان يزعم أن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين وأن ما يُرى منها في كل وقت غير ما رُئي في الذي قبله. يقال له: هذا كذب على إبراهيم، لأن النار عند إبراهيم حر وضياء والحر والضياء عنده جسمان يجوز عليهما البقاء. هذا قول إبراهيم المشهور في النار، فأما ما حكاه صاحب الكتاب عنه فكذب وزور. ثم قال: وكان يزعم أن النار شأنها الصعود فإذا أفلتت مما يحبسها في هذا العالم لم تثبت فيه طرفة عين ولحقت بعالمها الأعلى. وهذا بعينه هو قوله في الأرواح. (ثم قال) وحدثني بعض أصحابه قال: قال أبو إسحاق: «إن كانت الأرواح ثقيلة [وخُلّ](١)ـيت (؟) ثقيلة لم تثبت بعد التخلص من أضدادها في هذا العالم طرفة عين ولم تقصر دون النزول إلى عالمها. وإن كانت خفيفة لحقت ببلدها الأعلى». (قال) والمعتزلة تَقْرِفُه بقوله: «إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط ومتحرك بنفسه وميت يحركه غيره» بقول الديصانية. اِعلم ـ أكرمك الله ـ أن صاحب الكتاب أوهم بقوله هذا الذي حكاه عن إبراهيم أنه كان يثبت عالماً في العلو وعالماً في السفل غير عالمنا الذي نحن فيه. وليس هذا من قول

---

(١) مطموس في الأصل.

إبراهيم وإنما عني إبراهيم بقوله: إن الخفيف من شأنه العلوّ وإن الثقيل من شأنه الانحدار إلى السفل، أن[١] الخفيف إن خُلِّي وما طبعه الله عليه [علا ولحق بأعلى عالمنا هذا وأن الثقيل إن خُلِّي وما طبعه الله عليه] نزل ولحق بأسفل عالمنا هذا، لا أنه يثبت في العلو وفي السفل عالَمْين سوى عالمنا هذا يلحق بهما الخفيف والثقيل إذا خليا وما طُبِعاً عليه. وليس هذا من قول المنانية في شيء، لأن المنانية تثبت عالماً للنور في العلو وعالماً للظلمة في السفل سوى عالمنا هذا وأنهما غير ممتزجين، وأن عالمنا هذا ممزوج من جزءين من ذينك[٢] العالمين وأن العالمين بما حويا قديمان لم يزلا وأن الحادث هو مزاج هذا العالم فقط. وأما قوله: إن إبراهيم يقرف بقول الديصانية بقوله: إن العالم ممزوج من خفيف شأنه الصعود وثقيل شأنه الهبوط وحيٍّ متحرك بنفسه وميت يحركه غيره، فلا أعلم أحداً موحّداً ولا ملحداً إلاّ وقوله إن في هذا العالم أشياء خفيفة إذا خليت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان وما أشبههما وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط إذا خليت وما هي عليه نزلت كالحجر وما أشبهه وإن الحي يتحرك من ذات نفسه والميت يحركه غيره. هذا قول الناس أجمعين، فكيف يُقرف من قاله بقول الديصانية لولا جهل صاحب الكتاب؟ بل المقروف بقول الديصانية شيخ الرافضة وعالمها هشام بن الحكم المعروف

(١) في الأصل: وإن.

(٢) في الأصل: دلك.

بصحبة أبي شاكر الديصاني الذي قصد إلى الإسلام فطعن [فيه من][1] أركانه فقصد إلى التوحيد بالإفساد بقوله: إن القديم جل ثناؤه جسم، فأبطل دلالة الأجسام على الحديث بحكمه أن منها ما هو قديم. ثم قصد إلى الرسالة فأبطلها بقوله: إن أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت بعد وفاته وخالفت أمره وبدلت حكمه وأزالت خليفته عن مقامه، وإن القرآن الذي خلّفه رسول الله في أمته قد حُرّف وبُدّل وغُيّر [وزيد] فيه ونُقص منه فليس يُعرف اليوم محكمهُ من متشابهه ولا عامه من خاصه. وهذا قول هشام وقول الرافضة وهو الإلحاد المجرد يعلم من أنصف أن واضعه إنما أراد إبطال الدين من أصله وإفساده على أهله.

﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[2] وويل صاحب الكتاب من الملحدين والذب عن التوحيد لولا إبراهيم وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذّاتها وجمع حطامها. ولقد أخبرني عدّة من أصحابنا أن إبراهيم رحمه الله قال وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصّر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلاّ لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء. اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي

---

(١) مطموس في الأصل.

(٢) في الأصل: المشركون.

وسهل عليّ سكرة الموت! ـ قالوا: فمات من ساعته. وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به، والله تعالى شاكر لهم ذلك.

ثم قال الماجن السفيه: وقد كان مخالفوه سألوه، لما أحال وصف الله بالقدرة على الظلم واعتلّ في ذلك بأن الظلم لا يقع إلاّ من ذي حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل منفعة ولا لدفع مضرّة؟ قال لهم: إن العدل وإن كان لا يقع إلاّ لاجتلاب منفعة ودفع مضرة فإن الذي [يفعله] يحدوه عليه العلم بحسنه. فالله ليس يجتلب المنافع ويدفع المضارّ، ولكن يفعله لحسنه وشرفه. فقيل له: أفليس الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه؟ فمن قوله: بلى! فقيل له: فتزعم أن الله لم يزل فاعلاً له. فمن لم يزل [متأذياً بالظلمة لم يزل] ممازجاً للظلمة إذ كان إنما مازجها لتأذّيه بها وبخشونتها التي لم يزل ولا يزل متأذياً بها. وإذا كان القديم لم يزل عالماً بحسن العدل ولعلمه بحسنه ما فعله ولم يكن هذا موجباً عليك القول بأنه لم يزل فاعلاً، فما الفرق بينك وبين الديصانية إذا زعموا أن النور لم يزل متأذياً بالظلمة وأنه مازجها لتأذيه بها، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل ممازجاً لها؟. اعلم ـ أكرمك الله ـ أن صاحب الكتاب دائماً ينادي على نفسه: «اعلموا أني ملحد». ويله! لو أراد أن يقول: «إن دين الديصانية حق» هل كان يعدو ما قال؟

[٤٣]

أليس الذي يظهر من قوله أن الله لم يزل عالماً بحسن العدل وشرفه وبأنّ خلق العالم صلاح لأهله ونفع لهم وأنه إنما خلقه لعلمه بأن خلقه صلاح لأهله؟ هذه جُملة، كلٌّ من انتحل العدل يقول بها ويعتقدها. فكيف ألزم إبراهيم القول بأن الله لم يزل فاعلاً وأنه نظير قول الديصانية لقول هو يقول به ويعتقده؟ فمن كان هذا مقدار عقله كيف يتعاطى وضع الكتب على المعتزلة؟ ثم إني مخبر بالفصل بين إبراهيم للقول الذي حكاه عن إبراهيم وبين ما ألزم الديصانية ونريه أن ما ألزمه إبراهيم للديصانية لازم لهم. فنقول: إن الديصانية زعمت أن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع وأن خشونة الظلمة وتأذي النور بها جوهر وطباع، قال لهم إبراهيم: فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة إذ كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة وفعل الحكمة من جوهره وطباعه. وما كان من طباع الشيء فغير مفارق له. هذا واجب لازم.

وإبراهيم لم يزعم أن الله جلّ ثناؤه يفعل العدل طباعاً فيلزمَه أنه لم يزل فاعلاً، وإنما زعم أنه يفعله باختيار منه لفعله والمختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ولابدّ له من أن يتقدم أفعاله ويكون موجواً قبلها. فهذا هو الفصل بين قول إبراهيم وبين ما قالته الديصانية.

ثم قال أيضاً: سأل المنانية عن شبيه بهذا فقال: إذا كان النور لم يزل مبايناً للظلمة فهل تخلو علة مباينته لها من أن تكون

طباعاً أو اختياراً؟ (قال) فإن كانت[1]طباعاً فأفعال الطباع لا تزول إلاّ بزوال الطباع. وإن كانت اختياراً فما يدريكم إذ كان النور مختاراً، لعله سيختار الشر على الخير ولعل الظلمة ستختار الخير على الشر؟ (ثم قال) وهو يزعم أن الله مختار للعدل وأنه محال فيه اختيار الجور وأن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات. (ثم قال) وليس بين أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصلا بطباعهما وبين أن تمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما فرق. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن إبراهيم كان يفصل بين قوله وبين ما ألزمه المنانية فيقول: وجدت الظلم ليس يقع إلاّ من ذي آفة وحاجة حملته على فعله أو من جاهل به. والجهل والحاجة دالاّن على حدث من وصف بهما ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. (قال) فالذي أمنني من فعل الله للظلم انتفاء هذه الأشياء عنه الدالة على حدث من وصف بها. (قال) وليس يجوز للمنانية أن يعتلوا بمثل علتي، لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئاً لغلبتها عليه. فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه. هذا إن زعموا أن النور مختار فألزمهم أن يجيزوا وقوع الخير من الظلمة والشر من النور بما وصفت. وأما ما عارض صاحب الكتاب إبراهيم من فصله الثاني من اتصال الشكل بشكله في بعض

---

(١) في الأصل: كان.

الحالات ومفارقته له فإنه يقول: إنما يفارق الشكل شكله الذي من طباعه الاتصال به إذا قُهر على ذلك ومنع منه كما يمنع الحجر من الانحدار والماء من السيلان والنار من التلهب والارتفاع. فأما إذا خُلي وما من شأنه وطباعه لم يكن إلاّ أن يتصل الشكل بشكله. (قال) وليس للمنانية أن يعتلّوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا، لأنه لا مانع يمنع النور والظلمة من أن يمتزجا إن كان طباعهما الامتزاج إذ لم يكن ثالث سواهما. واعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب يزعم أن الحجر إنما يتحرك بطبعه وقد يسكن في بعض الحالات فلا يتحرك، وإنما الماء يسيل بطبعه وقد يقف في بعض الحالات فلا يسيل، وأن النار تلتهب وتذهب علواً طباعاً وقد توجد عينها وهي تذهب سفلاً عندَ بعض الموانع. ثم هو يعيب إبراهيم بما هو يقول به ويلزمه من قول المنانية قياساً على قول قد شاركه فيه والله المستعان.

ثم قال: وأصحابه يصولون على الناس بدليل له في الحدوث وهو أن قال: وجدت الحر والبرد مع ما هما عليه من التضاد والتنافر مجتمعين في جسد واحد فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد، وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما. فجعل اجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما. (ثم قال) وهو يزعم أن الإنسان

الذي لا يجوز منه اختراع الأجسام يُدخل النار على الماء البارد حتى يصيّره فاتراً ويجمع بينهما مع تضادهما وأنه يجمع بين يبس التراب ورطوبة الماء حتى يعتدلا ويتماسكا ولا يجعل ما يفعله من ذلك دليلاً على أنه مخترع للأعيان. اعلم ـ علمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب لا يعدو أحد أمرين: إما أن يكون أجهل خلق الله أو يكون معتمداً للكلام بما يعلم أنه باطل. وأنا بعون الله واصف ما استدل به إبراهيم ليعلم من قرأ الكتاب أن ما ألزمه صاحب الكتاب لإبراهيم غير لازم وأن دليله صحيح غير منتقض ولا فاسد. قال إبراهيم: وجدت الحرّ مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما[1] مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه، لأن حُكْم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث، وهو الله رب العالمين. فأما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثها غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعهما، لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما. فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها

---

(١) في الأصل: لها.

هو الذي لا يشبهه شيء و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. ثم قال: ومن قوله إن الله يفرق بين المتضادات في هذه الدار ثم يردّها إلى حال الاجتماع لا بأن يخترع أعيانها، وإن اجتماعها ثانية لا يدل على أن الذي جمعها اخترعها مجتمعة. وقد مضى شرح دليل إبراهيم بما يُغني عن إعادته ثانية. وإنما أراد إبراهيم أن تصريف هذه الأشياء ونفوذ التدبير فيها وصرفها عما في طبعها يدل على ضعفها، وضعفها دال على حدثها وحدثها يوجب أن لها محدثاً أحدثها إذ كان محالاً[1] أن يكون حدث لا محدث له.

ثم قال: وأصل ما يعتقد في الأجسام أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله. (قال) ولو قيل له: «أيقدر الله أن يخترع الحر مبرّداً والبرد مسخّناً وأن يقهرهما على ما ليس في جوهرهما؟» لأحال السؤال. (قال) ومع هذا يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرهما. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب قد أبدى صفحته وكشف قناعه وأظهر ما في قلبه وطعن في دليل الحدث طعناً مكشوفاً. يقال له: أما ما حكيته عن إبراهيم أنه كان يُحيل القول بأن الله تعالى يقدر أن يخترع البرد مسخناً والحر مبرداً فهذا شيء أهل التوحيد كلهم يوافقونه عليه.

---

(١) في الأصل: محال.

وأما حكايته عنه أنه يزعم أن الله قهر المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها، فإن إبراهيم كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع ليس في جوهرها إذا خُلّيت وما هي عليه، فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة وقُهرت على الاجتماع، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها كما أن من جوهرها وشانها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه، وهذا شيء أكثر الخلق شركاء إبراهيم فيه وهو أمر واضح غير غامض ولا خفي. أنت تعلم أن من شأن الماء السيلان وقد يمكن منعه من ذلك، وأن من شأن الحجر الثقيل الانحدار وقد يمنع منه، ومن شأن النار التلهب والصعود علوّا وقد تمنع من ذلك فتأخذ سفلاً. فما على إبراهيم في هذا عيب والحمد لله.

ثم قال: وقد تعجب إبراهيم من قول المنانية: إن النور يأمر أشكاله المختلطة بعدوّها في هذا العالم بفعل الخير وهي لا يجوز منها فعل الشر، وإن الظلمة تذم على فعل الشر وإن كانت لا تستطيع فعل الخير. (ثم قال) وهو مع هذا يزعم أنه قد يجب على المسلمين أن يحمدوا الله على فعل العدل وإن كان محالاً منه فعل الجور، وأن يسألوه الحكم بالحق والخيرة في أمورهم وفعل ما هو خير لهم وإن كان محالاً منه ترك ذلك والتخلف عنه. يقال له: إن إبراهيم قد تعجب من عجب وذلك أن المنانية زعمت أن النور أمر أشكاله بفعل ما يعلم أنه مطبوع عليه لا يمكنه أخذه ولا تركه والتخلف عنه.

وإنما هو بمنزلة النار في حرارتها والثلج في تبريده، فكما أن الآمر للنار بالتسخين والثلج بالتبريد قد جهل وعبث، فكذلك الآمر لما كان في مثل سبيلها عابث جاهل أيضاً. وشيء آخر أيضاً هو أن المنانية تزعم أن النور يجتلب المنافع ويدفع عن نفسه المضار، وما كان كذلك عند إبراهيم فجائز عليه فعل الشر كما يجوز عليه فعل الخير. فعجب إبراهيم منهم إذ زعموا أن النور أمر بفعل الخير، ثم زعمت أنه لا يجوز منه فعل الشر وقد وصفته[1] بصفة من يجوز منه فعل الشر. وكذلك عجب من ذمّها للظلمة على فعل الشر مع قولها: إنه لا يجوز منها فعل الخير، مع وصفها لها أيضاً بصفة من يجوز منه فعل الخير. وإبراهيم يزعم أن الله تعالى مختار لفعله للعدل ولحكمه بالحق وللخير الذي يفعله بعباده، يقدر عليه وعلى أمثاله لا إلى غاية ويقدر على تركه. وإنما أحال قول من زعم أن الله يقدر على الظلم والكذب وهما لا يقعان إلا من ذي آفة مجتلب لمنفعة أو دافع لمضرة، والله عن هذه الصفة الدالة على حدث من وُصف بها متعالٍ[2]. وقول إبراهيم هذا قولُ كثير من أهل الكلام: قد قالت به المجبرة كلها وقال به هشام بن الحكم وأتباعه؛ وصاحب الكتاب أيضاً يزعم أنه يحمد الله على ما فعل من الخير والتفضل والإحسان ومحال عنده أن يُبَدِّلَ ذلك، وأنه قد حكم بالحق

---

(١) في الأصل: وصفه.

(٢) في الأصل: متعالي.

ومحال عنده ألاّ يحكم بالحق. فبماذا يفصل بين قوله هذا وبين ما حكاه عن المنانية؟

ثم ذكر قول إبراهيم في الأصوات وأنها تُسمع بالمداخلة. والكلام في الأصوات: على أي وجه تسمع؟ من لطيف الكلام وغامضة وليس لأحد فيه قول يُعرف إلاّ للمعتزلة، لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضة بعد إحكام جليل الكلام وظاهره. ثم قال: وكان يزعم أنه لا يعلم بخبر الله ولا بخبر رسوله أن له رباً عزيزاً كريماً ولا أن للجسم فاعلاً هو غيره. (ثم قال) وقد شاركه في هذا القول جميع المعتزلة. فسبحان الله العظيم! ما أجرأ هذا الماجن على الكذب! ويله! أما يعلم أن من أخبار الله عند المعتزلة القرآن وهو حجتهم على من خالفهم في توحيد أو عدل أو وعد أو وعيد أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر، فكيف يزعمون أنه لا يعلم بخبر الله ولا بخبر رسوله أن لهم رباً؟ أو ما سمع المعتزلة ومن أعظم أدلتها على المشبهة قوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ وعلى المجبرة قوله ﴿لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ ﴿وَمَا[1] ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ و ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ وما أشبه هذه الآيات من القرآن؟ فكيف استجاز أن يكذب عليها هذا الكذب الذي لا يخفى على عاقل؟

---

(١) في الأصل: ولا يريد.

ومن قرأ كتب المعتزلة على من خالفها عرف كذب صاحب الكتاب. ثم ذكر قول إبراهيم في الأخبار فكذب في أكثره، ولولا طول الكتاب لذكرته وذكرت ما كذب فيه واحتججت لإبراهيم بحججه في قوله في الأخبار مما يعرف به من قرأ هذا الكتاب قدر إبراهيم في النظر. وإنما قصدت من الاحتجاج لقول إبراهيم لِما أوهم صاحب الكتاب أن إبراهيم وافق فيه الملحدين: في هذين الموضعين لم يرمه بموافقة الملحدين فتركتهما لذلك.

ثم قال: وكان يزعم أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس. يقال له: هذا غير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط وقد أغفل في الحكاية عنه. وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر. ثم قال: وقد كان يزعم أنه من نام مضطجعاً لا تجب عليه الطهارة. وهذا أيضاً حكاية الجاحظ وليس بالمحفوظ عليه إعادة. وهذا كذب عليه حكاه عنه أبو عبد الرحمن الشافعي وقد غلـ[ـط] في حكايته.

ثم قال: وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء

في بعض، فالتقدّم والتأخّر إنما يقع في ظهورها[1] من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً. وهذا كذب على إبراهيم، والمعروف من قول إبراهيم أن الله جلّ ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية. وكان مع قوله: إن الله خلق الدنيا جملة، يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلاّ في وقت ما أظهرها على أيدي رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام. ثم قال: وكان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها. وهذا أيضاً لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه.

ثم قال: وكان يزعم أن خبر الواحد الكافر يوجب العلم، وأنه بمنزلة خبر النبي صلى الله عليه وسلم في إيجاب الحجة إذا كان مخبره جسماً محسوساً. وهذا أيضاً كذب على إبراهيم: ليس يعدل خبر الله وخبر رسوله عند إبراهيم خبر أحد. ثم قال: ولم يكن يفرّق بين أخبار المؤمنين وأخبار المشركين إلاّ فيما جاء مجيء الشهادة لموضع التعبّد أيضاً، لا لأنه رأى أن لإحدى الشهادتين فضلاً على الأخرى. وهذا (زعم) لا خلاف بين المسلمين في فساده. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن أهل التواتر جميعا من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون

(١) في الأصل: ظهورهما.

بين أخبار الكفار وبين أخبار غيرهم إلاّ فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين. فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله وسواء كان ناقلوه مؤمنين أم كافرين.

ثم إن الماجن السفيه ذكر معمّراً فاستعمل من الكذب عليه ما استعمله فيمن كان قبله، فقال: فأما معمّر فإني سمعت بعض أصحابه يزعم أن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد من أن يكون المعلوم غير العالم. (قال) فقلت له: أبهذا كان يقول صاحبكم؟ قال: نعم!. وهذا كذب منه على معمّر وهذه حكايات الناس عن معمر [فأصحابه] مثل إبراهيم بن السندي وأبي عبد الله السيرافي وأبي يعقوب الشحّام وأبي عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلاّل، ليس أحد منهم يحكي عنه ما قاله صاحب الكتاب. وكيف تكون حكايته عن معمّر صحيحة والإنسان عند معمّر قد يعلم نفسه وليست غيره، فكيف يحيل أن يكون الله جلّ ذكره يعلم نفسه لأن نفسه ليست غيره؟. ثم قال: وكان يزعم أن ألوان السموات والأرضين وما بينهن وكل ذي لون وطعومهن وأراييحهن وحرّهن وبردهن فعل لغير الله، وأنه لا يقع من حي قادر مميز ولا يفعله إلا الموات الذي ليس بعالم ولا قادر. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن معمّراً كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام

طباعاً على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعاً. وكان يزعم مع ذلك أن الله هو الملوّن للسماء والأرض ولكل ذي لون، بأن فعل تلوينها، وصاحب الكتاب يوافق معمّراً في أفعال الطبائع، فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفَلَك من ذي حركة أو سكون وتأليف وافتراق ومماسّة ومباينة فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحي القادر المميز ولا يقع إلاّ من الموات الذي ليس بعالم ولا قادر ولا حي. فكيف يعيب معمّراً بقول هو يقول به؟ وهذا يدلك أنه غير معتقد لدين والله المستعان. ثم قال: وكان يزعم أن الإنسان ليس بطويل ولا عريض ولا عميق. ثم وصف قول معمّر في الإنسان فكذب عليه في بعض حكاياته، ثم يقول بقول معمّر في الإنسان لا يخالفه فيه، ثم رجع عليه يعيبه به ويشنّع عليه به. ويله! أفما علم أنه إنما شنّع على نفسه وعاب مذهبه وذمّ قوله وخبر بسوء اختياره وأتهم نفسه؟

ثم قال: وكان يزعم أنه ليس من فعل يقع في العالم إلاّ ومعه ألف ألف فعل وما لا يتناهى من الأفعال. ومحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً أو مائة ألف فعل. ولابد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه ما لا يتناهى من الأفعال. هذا وهو ينكر على النظّام قوله: إن الله يفعل في حال واحدة ما لا يتناهى من الأجسام [فلا] فرق. (ثم قال)

والمعتزلة ترميهما بهذين القولين بالتعطيل. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمّر هو القول بالمعاني، وتفسيره أن معمّراً زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابد عنده من معنىً حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلاّ لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد أيضاً من معنىً حدث له حلت [من أجله] الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلاّ لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. (قال) وكذلك أيضاً إن سُئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله. والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تثبيته الحركة، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد ونصرته له. ثم يرميه هذا الماجن بما هو أولى به منه وأحق.

وأما حكايته عن إبراهيم أنه يثبت ما لا يتناهى من الأجسام في حال، فإن إبراهيم لا يقول بما حكى عنه. الأجسام كلها عند إبراهيم متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذرع، وإنما أحال إبراهيم جزءاً لا يقسمه الوهم ولا يتصور له نصف في القلب.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم (يريد معمّراً) أن الأمراض والأسقام من فعل غير الله، وكذلك في ما يصيب النبات. اعلم ـ أسعدك الله ـ أن معمّراً كان يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريء وهو من فاعله من ظلمة الناس ثم أعلم أن صاحب الكتاب يوافق معمّراً في فعل الطبائع وله فيه كتاب ثم هو يعيبه به ويذم المعتزلة بأن فيها من يقول بقول هو عنده حق وصواب ـ لتعلم أنه من الدين بريء. ثم قال: وقد اختلفوا عنه في الحياة والموت: فمنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى الله تعالى مجملاً لقول الله ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾. ومنهم من زعم أنه كان يضيفهما إلى غيره وهو الحي الميت. وقد عجبت من توقّيه في هذا الموضع وقوله: «قد اختلفوا عنه الحياة والموت» وكيف لم يقطع عليه بأن الله لم يخلق الموت والحياة؟ ولعله أراد أن يوهم بهذا القول أن معه توقيا للكذب وتورعاً عن القول بغير علم. وقول معمّر إن الله خلق الموت والحياة. وكيف يجوز له القول بغير هذا، والله يقول ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ فنص على خلقهما نصاً وجميع ما يلزم معمّراً أن يقول به في هذا الباب فهو لازم

لصاحب الكتاب، لأن قولهما في فعل الطبائع واحد لا خلاف بينهما فيه.

ثم قال: وكان يقول: ليس في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته. وهذا كذب عليه، ما سمعنا أحداً قط حكى هذا القول عن معمّر سوى صاحب الكتاب. فإن كان هذا يلزم معمّراً عنده لقوله بفعل الطبائع فإن هذا له لازم لمشاركته له في القول به. ثم قال: وكان يزعم أن القرآن ليس من فعل الله ولا هو صفة له في ذاته كما تقول العوام، ولكنه من أفعال الطبيعة. اعلم ـ أرشدك الله إلى الخير ـ أن معمّراً كان يزعم أن الله هو المكلم بالقرآن وأن القرآن قول الله وكلامه ووحيه وتنزيله لا مكلّم له سواه ولا قائل له غيره، وأن القرآن محدث لم يكن ثم كان. فإن لزم معمّراً قياساً على قوله في فعل الطبائع أن يزعم أن الله لم يفعل القرآن فهو لازم لصاحب الكتاب بمشاركته له في الأصل الذي قاسه عليه.

ثم قال: وأما هشام الفُوَطي فإنه كان ينهى الناس عن أن يقولوا ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾. اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هشاماً كان يزعم أن الوكيل في أكثر ما يتعارفه الناس فوقه من وكله. قال: فأكره أن أصف الله بصفة توهم عليه ما لا يجوز

من صفاته. فقيل له: أفليس قد مدح الله قوماً في القرآن قالوا ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾؟ فقال: قد علمت بمدح الله لهم أنهم لم يقصدوا بهذا القول إلا إلى معنى صحيح، لأنهم لو قصدوا إلى معنى لا يجوز على الله جلّ ذكره لما مدحهم ولأخبر بخطئهم فيه.

ولكن ليس لأحد أن يقول اليوم قولاً ولا يصف الله بصفة تحتمل أمرين أحدهما يجوز على الله والآخر لا يجوز عليه، إلاّ أن يكون الله قد وصف نفسه بها فنتبع في ذلك ما قال. ولم يكن يمتنع من أن نقول: «حسبنا الله» وإنما كان يمتنع لفظة «وكيل» فقط ويبدل مكانها «المتوكَّل عليه». وإنما هذا غلط من هشام في لفظٍ منعه احتياطاً عند نفسه وأبدل مكانه لفظاً آخر، ليس كخطأ شيطان الطاق وهشام بن سالم وهما شيخا الرافضة حيث عبدا مثلهما - تعالى الله عن قولهما وقول من أشبههما. ثم قال: وكان يخطئ من زعم أن الله يعذب بالنار ويحيي الأرض بعد موتها بالمطر. يقال له: إن هشاماً كان يقول: إن الله لا يستعين في أفعاله بشيء - تعالى الله عن ذلك - فكان يقول: إن الله يعذب أعداءه في النار ويحيي الأرض عند إنزال المطر إليها، وإنما هذا غلط في عبارة واختيار لفظ مكان لفظ. ثم قال: وكان يقول: ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله، وذلك أن هيئات

الأجسام كلها لا تدل على خالقها. اِعلم ـ أكرمك الله ـ أن هشاماً كان يزعم أن الأدلة على الله لا بد أن يُعرف وجودها باضطرار. (قال) والأعراض إنما يُعرف وجودها باستدلال ونظر، وإنما الأدلة عنده الأجسام التي يعرف وجودها حساً ومشاهدة، لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولا بد في حكمته من أن يُعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه. ثم كان يزعم مع هذا القول أن الأجسام بألوانها وطعومها وأراييحها وتأليفها وافتراقها وحرها وبردها ويبسها وبلتها دلائل على الله أنه خلقها ودبّرها.

ثم قال: وكان يزعم أن رجلاً، لو اسبغ الطهور ثم افتتح صلاة الظهر متقرباً إلى الله غير قاصد إلى غيره عازماً على تمام صلاته ثم قرأ وركع وسجد مخلصاً في جميع ذلك غير معتمد لقطعه ولا متشاغل بغيره إلاّ أن الله يعلم أنه يقطع صلاته في الركعة الرابعة، أن أول صلاته وآخرها معصية قد نهاه الله عنها وحرّمها عليه، وليس له سبيل قبل دخوله فيها إلى العلم بأنها معصية فيجتنبها. (ثم قال) هذا قوله بعينه لم نزد شيئاً. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن هشاماً كان يقول: إن هذا الذي وصف صاحب الكتاب شأنه قد أمره الله إذا هو قطع صلاته في الرابعة أن يعيد الظهر أربعاً ولا يعتد بالثلاث ركعات التي فعلهن. قال: فلو كان ما مضى من

الثلاث ركعات من صلاة الظهر كان الله قد فرض عليه صلاة الظهر سبع ركعات: الثلاث[١] التي قطعها والأربع[٢] التي عليه أن يأتي بها. وقد أجمعت الأمة على أن الله فرض الظهر أربع ركعات فقط.

ثم قال: وكان يزعم أن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها ويخطّئ من قال ذلك. يقال له: إنك أوهمت عن هشام هذا القول أنه كان يقول: إن الله غير عالم ثم علم، حسب ما كان هشام بن الحكم يقوله. والقول بذلك كفر عند هشام الفوطي. وقوله إن الله لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم سواه قديم على ما قال أصحاب الصفات، ولا بعلم محدث على ما قاله هشام بن الحكم وأصحابه من مشبهة الرافضة. وإنما خلاف هشام الفوطي في هذا الموضع خلاف في الأسماء المعلومات: هل هي أشياء قبل كونها أم ليست بأشياء؟ فأمّا في الله جلّ ذكره: هل هو عالم أم ليس بعالم؟ فلا. وهو يزعم أن الله لم يزل عالماً بأنه سيخلق الدنيا ثم يفنيها ثم يعيد أهلها ﴿فَرِيقٌ فِي ٱلۡجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي ٱلسَّعِيرِ﴾.

ثم قال: وكان يزعم أن حرب الجمل لم تكن عن رأي أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه وطلحة والزبير، وإنما اجتمعوا (زعم) بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب عن غير رأيهم فكرهوا ذلك وأنكروه. يقال له: إن هشاماً لم يسبق الناس إلى هذا القول:

---

(١) في الأصل: التلاته.

(٢) في الأصل: والأربعه.

قد جاءت الأخبار عن الزبير أنه لما رأى الحرب يوم الجمل قال: «سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا له يكون قتال». وقد روى عن عليّ بن أبي طالب أنه قال: «أرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير من الذين قال الله ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾. قال: فلو كان طلحة والزبير خرجا عليه وجاءا يحاربانه ويريدان قتله لما قال فيهما هذا القول. وإنما دعا هشاماً إلى هذا القول إرادة لسلامة أصحاب رسول الله وأهل بدر عليه. وقد قال بهذا القول غيره من المتكلمين كعليّ الأسواري وغيره من العلماء. ثم قال: وكان يزعم أن عثمان[١] لم يُحصر طرفة عين، وأنه لو حصر بحضرة الصحابة لفسقوا بتركهم الدفع عنه. (ثم قال) وقد وافقه على هذه المكابرة قاسم الدمشقي وأبو زُفَر. يقال له: هذا قول هشام وجماعة من المتكلمين كثيرة يزعمون أن الأمر في عثمان أن جماعات اجتمعت تشكو إليه عُمّاله وتستعتبه من أشياء أنكرتها عليه، فدخل عليه قوم غفلة فقتلوه عن غير علم من المسلمين بذلك. قالوا: ويدلنا على ذلك قول عليّ بن أبي طالب حين بلغه ذلك: «تبّاً لكم آخر الدهر!» وقوله للحسن عليه السلام: «يُقتل أمير المؤمنين وأنت حاضر؟» فأخبره أنه لم يعلم بذلك. والذي دعا من قال بهذا القول إلى أن يقول به أنه زعم أن عثمان ليس يخلو، إن كان حُصر وقتل

(١) في الأصل: عثمانا.

عنوةً بعلم المهاجرين والأنصار، من أن يكون مستحقاً لما فُعل به أو غير مستحق: فإذا كان مستحقاً لذلك فلم يستحقه إلاّ وقد زالت عدالته ووجب فسقه وفجوره. وإن كان غير مستحق لذلك فقد فسق من ركب ذلك منه ومن أمكنه دفعه فلم يفعل. قالوا: فلما كان الوجهان جميعاً يوجبان علينا البراءة من إمام المسلمين ومن جماعة الأنصار والمهاجرين أبطلناهما، وقلنا في الجميع قولاً يسلمون به علينا ونواليهم عليه؛ وقد جاءت الأخبار بما قالوه كثيرة. ثم قال: وكان يستجيز الغيلة ويرى أن يفتك بمخالفيه ويأخذ أموالهم بغير حق وجب له عليهم. وهذا كذب عليه لم يقل به. وإنما كان يقول: إن من صحت ردّته عن الإسلام ولم يكن يحضره إمام يقتله ثم قدر على قتله من حيث لا يُتْهِم نفسه ولا يبيح دمه ويعلم أنه لا يُعلم به أقام عليه حكم الله وقتله. وإن كان يخاف شيئاً مما وصفت لم يحلّ ذلك له.

ثم قال: وأما بشر بن المعتمر فإنه كان يزعم أن الله ما والى مؤمناً قط في حال إيمانه ولا عادى كافراً قط في حال كفره، وإنما يعادي الكافرين بعد كفرهم ويوالي المؤمنين بعد إيمانهم. يقال له: هذا الكلام الذي حكيته عن بشر توهُّم، ومذهبه غير هذا. وقول بشر الصحيح إن الله لا يوالي المؤمنين في أوّل أحوال إيمانهم وكذلك ليس يعادي الكافرين في أوّل أحوال كفرهم، وإنما يعاديهم

في الحال التي تليها وهي الحال الثانية من حال كفرهم. هذا قول بشر. وحجته في ذلك أن الله إنما والى المؤمن لإيمانه وجعل عداوته عقاباً للكافر على كفره. قال: فلو جاز أن يقع بعض الثواب وبعض العقاب على الفعل في حال جاز ذلك في كل الثواب وكل العقاب، ولو جاز ذلك (زعم) لجاز أن يمسخ الله الكافر في حال كفره كما لعنه في حال كفره. (قال) وهذا محال لا يجوز في قول. (قال) فكذلك ما قلت في الولاية والعداوة. (قال) ولو جاز أن تكون العداوة إنما كانت للكفر وهي معه جاز أن يكون الفعل بالقوّة وهي معه لم تتقدّمه. ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن الإنسان يقدر على فعل الألوان والطعوم والأرايح والحرّ والبرد واليبس والبلة واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام. وقد كذب وقال الباطل: ليس يقول بشر بما حكاه عنه من فعل هيئات الأجسام. مما يستحيل عند بشر أن يقع من فعل غير الله، وإنما زعم بشر أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قِبَله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله فذلك لله ليس له فعل فيه. ثم قال: وكان يزعم أن الله يغفر للناس ذنوبهم ثم يعود فيما غفره لهم فيعذبهم عليه إذا هم عادوا إلى معصيته. (قال) فقيل له: حدّثنا عن كافر تاب من كفره ثم شرب الخمر بعد توبته مُجْرِماً[1] لشربها فغافصه

(١) في الأصل: محرِما.

الموت قبل توبته: هل يعذَّب في القيامة على كفره الذي تاب منه؟ قال: نعم! قيل له: أفليس قد يجوز أن يعذب الله أهل الملة بعذاب الكافرين؟ قال: بلى!. وقد كذب على بشر وحرّف عليه قوله في حكايته عنه أن الله يغفر للناس ذنوبهم ثم يعود فيما غفر لهم فيعذبهم عليه. وقول بشر المعروف إن العبد إذا أتى كبيرة فقد استحق الوعيد ما لم يتب، فإذا هو تاب فقد استحق الوعد بالجنة ما لم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كبيراً أُخذ بالأوّل والآخر. هكذا وقع الوعد عند بشر، فإذا أذنب عنده ذنباً كبيراً ثم تاب منه عاوده فعُذّب على الأوّل والآخر. لم يكن الله بتعذيبه إياه على ذنبه الآخر عند بشر راجعاً فيما غفر له، لأنه إنما غفر ذنبه الأوّل على أن لا يعاوده فإذا عاوده عذبه. هذا قول بشر.

ثم قال صاحب الكتاب: والمعتزلة تكفّره لقوله: إن عند الله لطيفة لو آتاها الخلق لآمنوا، وقوله: إن ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتدائهم في الدنيا، وإن إماتة الله مَنْ علم أنه يكفر خير له من تبقيته. اِعلم - علّمك الله الخير - أن صاحب الكتاب من شأنه الحكاية للكلام مبتوراً ليوحش جملة الحق عند من سمع حكايته. وهذا القول الذي حكاه عن بشر في هذا الموضع قد بتره، وهو القول باللطف وهو أن بشراً كان يزعم أن عند الله لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم

في جنات النعيم، فلم يفعله بهم. فأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فيه حتى رجع عنه وتاب منه قبل موته. واعلم أن صاحب الكتاب يوافق بشراً في القول باللطف ثم قد عطف عليه ليعيبه به. قال: وكان يزعم أن الله يقدر أن يعذب الطفل ظالماً له في تعذيبه إياه، وأنه لو فعل ذلك كان الطفل بالغاً عاصياً مستحقاً للعذاب. (قال) فكأنه قال: يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً. اِعلم أنه قد زاد في الحكاية عن بشر وحرّف كلامه. إنما قال بشر: يقدر الله أن يعذب الطفل، فقيل له: فلو عذبه؟ قال: لو عذبه لما عذبه إلاّ وهو بالغ. فسئل فقيل له: أفليس إذا عذبه وهو بالغ فهو عادل عليه؟ فكأنك قلت: يقدر أن يظلمه ولو ظلمه كان عادلاً عليه. فجعل الكذاب سؤال المعتزلة له عن هذا الكلام حكاية عنه وجعله قد قال به. وهذا هو الكذب. والقول الذي يظهره صاحب الكتاب في القدرة على الظلم أعجب من قول بشر، لأنه يزعم أن الله جلّ وتعالى يقدر على الظلم والكذب، فإذا قيل له: فلو ظلم وكذب؟ قال: محال أن يظلم ويكذب. فقيل له: قد وصفته بالقدرة على المحال. وما بين مَنْ وصف الله بالقدرة على فعل جائز صحيح فلو فعله كان محالاً وبين مَنْ وصف الله بالقدرة على فعل الظلم فلو ظلم كان عادلاً من فصل.

ثم قال: فأما أبو موسى المردار فإنه هرب من هذا ووقع في ما هو أقبح منه. زعم أن الله يقدر على ظلم العباد، وأنه لو ظلمهم لكان إلهاً ظالماً. (ثم قال) هذا مع توبته من الخوض في اللطيف من الكلام كراهة المأثم. أما قوله: إن أبا موسى هرب من هذا الكلام إلى ما هو أقبح منه، فقول أبي موسى رحمه الله هو الحق، إذ وصف الله بالقدرة على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه، لأن هذه هي حقيقة الفاعل المختار أن يكون إذا قدر على فعل شيء قدر على ضدّه وتركه. وكان إذا قيل له: فلو فعل ما يقدر عليه من الظلم كيف كانت تكون صفته؟ فكان يقول: هذا فيما بيننا يقبح أن يُذكر به الرجل الصالح منا، فالله تعالى أولى بتنزيهه عن ذلك، وهو أنه يقبح أن يقال: لو سرق حسن البصري لكان فاسقاً ولو زنى ابن سيرين لكان رجل سوء وإن كانت الحقيقة كذلك، ولكن ليس هذا من أخلاق المسلمين أن يقولوه في صاحبهم فالله أولى بالذكر الجميل - جلّ ثناؤه وتباركت أسماؤه. ثم ذكر عن أبي زُفَر أنه أخبره عن أبي موسى أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعَلْين على التولد؛ ثم مرّ في ذلك وشبّه بينه وبين أصحاب المخلوق. وهذا كذب وزور. ويله! أما استحيا من هذه الحكاية؟ أما علم أن هذا الكتاب سيقرؤه [الناس] ويقفون[1] على هذا الكذب؟ وسواء عليه

---

(١) في الأصل: ويقفوا.

حكى عن أبي موسى أنه كان يجيز وقوع فعل من فاعلين أو حكى عنه التشبيه على مذهب داؤد الجَوَارِبي ومقاتل بن سليمان. وهل يعرف الناس أن أبا موسى يحيل وقوع فعل من فاعلين على وجه إلاّ بما يعرفون به أنه يحيل قول مقاتل بن سليمان وداؤد الجواربي في الله تعالى من كل وجه؟ ولقد بلغ من استعظام أبي موسى للجبر أن أكفر المجبر وأكفر الشاكّ في كفره والشاكّ في الشاكّ، كل ذلك استعظاماً للجبر وتنزيهاً لله عن الظلم. فكيف يقول بما حكى عنه صاحب الكتاب؟ ولقد أخبرنا بعض أصحابنا أن أبا الهذيل حضر مجلس أبي موسى وسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب لله عليهم فبكى وقال: هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين من أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان رضوان الله عليهم. فما ظنك بقصص يستحسنه[١] أبو الهذيل وهو نسيج وحده وواحد دهره في البيان ومعرفة جيّد الكلام؟ ولقد ذكره الشاعر بعد أن ذكر عدّة من العلماء فلما بلغ إلى ذكره قال:

لكنّ مَنْ جمع المحاسن كلّها كهلٌ يقال لشيخه المُرْدار

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فكافر بالله، وكذلك الشاكّ في كفره

(١) في الأصل: نسحسنه.

والشاكّ في الشاكّ لا إلى غاية: هؤلاء عنده كلهم كفار وإن كانوا يوافقونه على أن الله لا يرى بالأبصار. (ثم قال) وهكذا كان يقول في أصحاب القضاء والقدر. (ثم قال) وله كتاب وضعه في هذا الباب قد أكفر فيه أهل الأرض. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن أبا موسى كان يزعم أن من قال: إن الله يرى بالأبصار، على أي وجه قاله فمشبّه لله بخلقه، والمشبه عنده كافر بالله. فكذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عباده ويقدّرها فمسفّه لله في فعله والمسفّه لله كافر به، والشاكّ في قول المشبّه والمجبر فلا يدري أحق قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضاً، لأنه شاكّ في الله لا يدري أمشبه هو لخلقه أم ليس بمشبه لهم، أسفيه هو في فعله أم ليس بسفيه؟ وكذلك الشاكّ في الشاكّ أبداً، إذا كان شكه إنما كان في نفس التشبيه والإجبار أحق هما أم باطل؟ هذا قول أبي موسى المعروف، ولكن صاحب الكتاب يحرّف الكلام إذا حكاه عن أهله يسمّجه ويوحش الناس منه. ثم زعم أنه بلغه عن إبراهيم بن السندي أنه استزار أبا موسى يوماً ثم سأله عن رجل رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً. هذا خبر واحدٍ، وقولنا في خبر الواحد العدل إنه لا يوجب علماً بأن ما قال كما قال ـ فكيف بخبر واحد ماجن ملحد؟ ومن بعد فإن كان الذي يعيب المعتزلة ويحط من قدرها هو أن بعضها قد أكفر بعضاً فما علمنا فرقة من فرق أهل الملة سلمت من ذلك. هذه الخوارج

بعضها يكفر بعضاً ويبرأ[١] منه ويستحل سفك دمه وغنيمة ماله. وهذه الروافض بعضها يكفر بعضاً ويبرأ[٢] منه. وهذه أصناف المشبّهة بعضها يكفر بعضاً ويبرأ منه. وهذه المجبرة فرق مختلفة وبعضها يكفر بعضاً ويبرأ[٣] منه. وهذه النوابت فرق مختلفة في القرآن وبعضها يكفر بعضاً. فهو لازم لفرق الأمة أجمعين، وهو للرافضة ألزم لإفراط بعضها في إكفار بعض. ثم قال: وله قصة مشهورة عند أصحابه وهو أنه لما حضرته الوفاة أوصى ألاّ يورث ورثته من تركته، وأن يفرّق ما خلّف على المساكين. (قال) فقيل له: ولِم ذلك؟ فذكر أن ماله لم يكن له وأنه كان للفقراء فخانهم إياه ولم يزل ينتفع به طول حياته. (ثم قال) هذا وهو في المعتزلة كالراهب في النصارى. اِعلم ـ أكرمك الله ـ أن أبا موسى رحمه الله لما حضرته الوفاة ذكر ما كان في يديه من شبهة لا يدري ما حكمها فأخرجه قبل موته إلى المساكين تحوّباً وإشفاقاً. وهذه من فضائله ومحاسنه، وهكذا سبيل أهل الإشفاق والوجل والخوف لله. وما أرى هذا الماجن أراد إلاّ عيب أبي موسى فمدحه وأراد ذمه فأحسن الثناء عليه، وليس يعجز أحد عن شتم الناس والكذب عليهم. ثم يقال له: أرأيت لو قصد قاصد إلى أنْسَك الرافضة وأعبدهم فزعم أنه فيهم

---

(١) في الأصل: وتبرا.

(٢) في الأصل: وتبرا.

(٣) في الأصل: وتبرا.

مثل الهربذ في المجوس: هل كان عندك في ذلك إلاّ مثل ما عندنا فيما شتمت به أبا موسى رحمه الله؟

ثم قال الماجن السفيه: وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل الجنة مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم لا يقدرون على قليل من الأفعال ولا كثير، وأنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت، وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حُرّكت تحركت وإن تركت وقفت على حال واحدة، ولن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده؛ فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم. ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه: إن الله يقدر في وقت السكون على فعلة واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ. اِعلم - علّمك الله الخير - أن أبا الهذيل كان يزعم أن الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار، والآخرة دار جزاء وليس بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار. قال: فأهل الجنة في الجنة يتنعمون فيها ويلذون، والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم وهم غير فاعلين له. (قال) ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك

لوقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ولم تكن دار ثواب وكان سبيلها سبيل الدنيا. وقد جاء الإجماع بأن الدنيا دار عمل وأمر ونهي[١] والآخرة دار جزاء وليس بدار أمر ولا نهي، وهذا الإجماع يوجب ما قلت. فهذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة. وأما قول صاحب الكتاب: إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة، فقد كذب وقال الباطل: الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء فهماء فما يشبه أهل الجنة عنده من الحجارة لولا جهل صاحب الكتاب. وأما قول صاحب الكتاب: إنهم إذاً صاروا وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم، فكذب وزور. سبحانه الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ﴾! ويليه! أليس قد يزعم أنه ليس بمَلك ولا جانّ والله جلّ ثناؤه عنده ليس بملَك ولا جان ـ أفتراه يعتقد أنه وربه في ذلك بمنزلة واحدة؟ ما أبين جهل صاحب الكتاب وأظهر حمقه!

ثم قال: وبلغني أن هشاماً (يريد هشاماً[٢] الفُوَطي) كان يقول في قصصه به: زعم أبو الهذيل أن وليّ الله بينا هو يتناول الكأس من بعض أزواجه في نعيمه بيده اليمنى، ويتناول من بعضهنّ بعض ما أتحفه الله به بيده اليسرى إذا حضر وقت السكون الدائم الذي

(١) في الأصل: فنهى. ولعل الناسخ قد صححه.

(٢) في الأصل: هشام.

هو آخر الأفعال وهو على تلك الحال فبقي كهيئة المصلوب ماداً يديه في جهتين مختلفين. وهذا ضرب من التشويه، والله يتعالى عن التشويه بأوليائه. اِعلم - أيّدك الله - أن أبا الهذيل كان يجيب على ذلك القول الذي كان يبوره وينظر فيه أن الله تعالى يصيّر أولياءه عند مجيء ذلك السكون على أجمل حال وأحسن هيئة حتى يصيروا ساكنين على أجمل حال وأحسنها. ثم قال: وقد قص به جعفر بن حرب في بعض كتبه. ثم ذكر كلاماً لجعفر بن حرب نقض به ذلك المذهب. يقال له: الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنها أرباب النظر دون جميع الناس أنك عند ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً، وإنما سأل بعضهم بعضاً فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها - لتعلم أن الكلام لهم دون من سواهم. ومن بعد فهذا باب قد كان أبو الهذيل ترك الكلام فيه فلا وجه لذكره به.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أنه قد يطيع اللهَ بعد المعرفة به والإقرار والقدرة على الإخلاص من لا يتقرب إليه بعمله ولا يبتغي به وجهه. وليس على وجه الأرض دهري يزعم أنه لا رب ولا خالق ولا ثواب ولا عقاب إلاّ وهو عند أبي الهذيل مع هذا من قوله مطيع لله بضرب من الطاعات لا يحصيها إلاّ الله. (ثم قال) وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، لأن الأمة بأسرها

[٧٣]

تزعم أنه ليس من الدهري شيء من طاعة الله بل معه الكفر والضلالة والجهل، وكلهم يقول: لن يطيع الله إلاّ من أخلص عمله له. (ثم قال) وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المُهلة. يقال له: قد رأيناك قصدت أبا موسى فعبته بإكفاره (زعمت) لأبي الهذيل ولغيره من المتكلمين وطعنت عليه بذلك وعجّبت الناس من غلوة في هذا الباب وإقدامه على إكفاره الناس والبراءة منهم، ثم ذكرت أبا الهذيل فزعمت أنه بقوله بطاعة لا يراد الله بها قد خالف الإجماع وخرج مما عليه أهل الصلاة. فإن كنت صادقاً على أبي الهذيل بما رميته من مخالفته للإجماع وخروجه عنه فقد تعديت على أبي موسى وظلمته وكذبت عليه إذ رميته بالإقدام بالإكفار والبراءة على من لا يستحقهما، لأن الخارج عن الإجماع والمخالف للأمة مستحق للإكفار وللبراءة منه. وإن كنت صادقاً على أبي موسى فيما رميته من التسرع إلى إكفار من لا يستحق أن يُكفّر والبراءة ممن ليس يستوجب أن يُتبرأ منه فقد كذبت على أبي الهذيل فيما رميته به من مخالفة الإجماع والخروج مما عليه أمّة محمد عليه السلام. فمن كان مقدار عقله وعلمه أن يجمع في ورقة واحدة من كتابه هذه المناقضة ولم يكن معه من الحفظ لما يقول ولا من المعرفة ما يفهم به هذا المقدار، كيف يتعرض لوضع كتاب على المعتزلة لولا الجهل والحين؟ ثم يقال له:

إن أبا الهذيل كان يقول في هذا الباب الذي حكيته عنه من طاعة لا يراد الله بها: وجدتُ الله تعالى قد نهى الخلق جميعاً عن النصرانية والمجوسية وأمرهم بتركهما. (قال) ووجدت المجوسي تاركاً للنصرانية معتمداً للمجوسية فاعلاً لها فعلمت أنه عاصٍ[١] بفعله المجوسية التي قد نهى الله عنها مطيعاً بتركه للنصرانية التي أُمر بتركها. (قال) ولو جاز أن يؤمر بترك النصرانية ويتركها ولا يكون مطيعاً لمن أمره بتركها جاز أن يكون منهيّاً عن فعل المجوسية فيفعلها ولا يكون عاصياً لمن نهاه عن فعلها. (قال) وذاك أن المعصية فعل ما نُهيت عنه، والطاعة فعل ما أُمرت به، فكل من أُمر بشيء ففعله فقد أطاع الآمر له وكل من نُهي عن شيء ففعله فقد عصى الناهي له. وكذلك كان يقول في الدهرى التارك للمجوسية والنصرانية: إنه مطيع بتركهما، لأنه أُمر أن يتركهما، وهو عاصٍ[١] كافر بقوله بالدهر، لأنه قد نُهي عنه. وكان يقول: ليس ترك الدهري للتقرب إلى الله بترك المجوسية والنصرانية بمُخْرج له من أن يكون طاعة، لأنه أمر به وبالتقرب به إلى الله فهو مطيع بفعله له عاصٍ[١] بتركه التقرب إلى الله به. وهذا باب لا يُحسن فيه الكلام سوى المعتزلة، لا تجد علي أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا لمرجئ ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا تجد الكلام عليه إلاّ

---

(١) في الأصل: عاصي.

لإخوانه المعتزلة مثل النظام وأصحابه وبشر بن المعتمر وأصحابه. وأما قول صاحب الكتاب: «هذا خلاف ما عليه أمة محمد» فإن الكلام في طاعة لا يراد الله بها لا يخطر على بال أكثر الأمة، وإنما يخطر ببال المتكلمين فقط وخلاف أبي الهذيل وأصحابه عليهم خلاف. وأما قوله: «وقد شاركه في جملة هذا القول النظام والمردار وجميع أصحاب المهلة» فقد كذب وقد قال الباطل. قول النظام والمردار وأصحاب المهلة إنه لا يطيع الله جلّ ذكره إلاّ من قد عرفه وتقرب إليه بطاعته إلاّ الناظر المفكر قبل أن يصل إلى المعرفة، فإنه يستحيل أن يفعل النظر الذي هو عندهم طاعة إلاّ على الوجه الذي فعله. هذا قولهم بعينه.

قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن علم الله هو الله وأن قدرته هي هو. (ثم قال) فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة، إذ كان هو العلم والقدرة. (ثم قال) وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله. يقال له: إن أبا الهذيل لما صح عنده أن الله عالم في الحقيقة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم محدث على ما قالته الرافضة صح عنده أنه عالم بنفسه. ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾. هذا معناه، وإنما هذا غلط في اللفظ فقط. وأما قول الجاهل: «فكأن الله على قياس مذهبه

[٧٦]

علم وقدرة» فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال: إن الله علم وقدرة. قال: ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون: إن وجه الله هو الله، لأن الله قد ذكر الوجه في كتابه فقال: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ وما أشبه هذا من القرآن، وقد فسد أن يكون لله وجه هو بعضه أو وجه صفة له قديم معه ـ جلّ الله وتعالى عن ذلك ـ فلم يبق إلاّ أن يكون وجهه هو كما يقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»: هذا الأمر نفسه وهذا هو الرأي نفسه. (قال) فلما كان هذا وهكذا وفسد أن يقال: إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن الرأي وجه، فكذلك قلت أنا: إن علم [الله] هو الله كما قال قائلكم: إن وجهه هو، وفسد أن يكون جلّ ذكره علماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهاً.

ثم قال: وجميع من وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأحياء الأصحّاء الأشدّاء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويُخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق. فنقول ـ والله الموفق للصواب إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحّاء، وإن المعدومين يقتلون الموجودين، أن[1] الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق، فهذا محال وليس هذا قول أحد من المعتزلة

---

(١) في الأصل: وأن.

ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم إليهم. إذ كانوا قد سنّوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه. وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض. فنقولك إن هويّ الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول في رجل نزع [في] قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي؛ فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً: إما أن يكون فعلاً لله أو للسهم أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للرامي. وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يُدخل اللهَ جلّ ثناؤه في أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب، ولو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب. وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحدِّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يجمع بين النار والحَلْفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق. وهذا ضرب من التجاهل

والتجاهل باب السوفسطائيّة. قلنا: ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم، لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم. ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها؛ ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لا فعل له وهذا محال. فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلاّ أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به دون غيره إذ كان هو المسبب له. ثم إني أعلمك - علّمك الله الخير - أن صاحب الكتاب داخل في كل ما شنّع به على من أثبت التولد من المعتزلة. وذاك أنا نقول له: حدّثنا عن إنسان نزع في قوسه فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه، ثم إن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله: حدّثنا مَن القاتل له؟ فمن قوله: «إن الرامي القاتل له وقتله إياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم غير أنه لا يسمًّى قاتلاً ولا تسمًّى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمي وتخرج روحه من جسده» يقال له: فإذا كان السهم إنما وصل إلى المرمي وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو أعدمه، أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميت وهو قاتل للحي، وأن المعدوم يسمى قاتلاً للموجود الحي القادر؟ وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل وعلى من أثبت التولد من المعتزلة.

[٧٩]

ثم قال: وأكثر المعتزلة يزعم أن كل واحد من الناس يقدر على الصعود إلى السماء وعلى شرب ماء البحر وعلى قتل أهل الأرض والسماء بأسرها. فنقول ـ والله [الموفق] للصواب ـ إنه إن لزم المعتزلة أن تقول بما حكى هذا الماجن عنهم لقولهم: إن الاستطاعة قبل الفعل وإنها باقية فيهم ما بقّاها الله تعالى، فإنه لازم لصاحب الكتاب ولكل من خالف المعتزلة في تقديم الاستطاعة فزعم أنها مع الفعل وقال: إن كل أمر تزعم المعتزلة أن الإنسان قادر عليه فمن خالفها يزعم أنه جائز وموهوم وليس بمحال وقوعه منه. وإذا كان هذا هكذا فجائز من صاحب الكتاب شرب ماء البحر وموهوم منه الصعود إلى السماء وليس بمحال منه قتل أهل الأرض وأهل السماء كما لزم ذلك المعتزلة. فإن زعم صاحب الكتاب أن هذا له غير لازم لعلة من العلل، فكذلك ما ألزم المعتزلة غير لازم لها لتلك العلة بعينها ولما هو أقوى منها مما لم يخطر ببال صاحب الكتاب. ثم قال: وكثير منهم يزعمون أن الزنج يقدرون أن يقرضوا الشعر وأن يصنعوا الرسائل. يقال له: هذا كذب وبهت شديد. الزنج لا تحسن الكلام بالعربية: كيف تقدر على أن تقرض الشعر وتعمل الرسائل والخطب؟ اللهم إلاّ أن يكون صاحب الكتاب قصد إلى رجل من الزنج نشأ في بلاد العرب وتعلم كلامهم وكانت معه قريحة تصلح لقرض الشعر وعمل الرسائل

والخطب، فإن ذلك صحيح مستقيم جائز. وقد كان بعض من مضى من الشعراء المُجيدين حبشياً ويكون للزنج شعر بلسانهم ورسائل وخطب. فإن كان ذلك كذلك فهو غير مدفوع. وجملة الأمر في هذا الباب، فإنه كل ما قلنا: إن الإنسان يقدر عليه، فمن قول من خالفنا إنه جائز منه وموهوم وليس بمحال؛ فجائز من الزنج قرض الشعر وعمل الرسائل والخطب على حسب ما ألزمنا صاحب الكتاب. ثم قال: وأكثرهم يزعم أن من قُيّد بألفي رطل وغُلّ بمثلها وجعل في بيت سورهُ وسقفه من أصلب ما يكون من الحجارة قادر على التصرف والحركة من حبسه بل على قطع مسافات العالم بأسرها والصعود إلى السماء. (ثم قال) هذا قول من زعم منهم أن المنع يجامع القدرة. يقال له: هذا كالذي قبله: يلزمك أن يكون الذي وصفت شأنه جائزاً منه وموهوماً، وليس بمحال جميع ما حكيته عن المعتزلة أنه يقدر عليه. وأما قوله: «هذا قول من زعم منهم أن المنع يجامع القدرة» فلعمري أن من المنع ما يجامع القدرة ومنه ما ينفيها ولا يجامعها. فأما ما ينفيها ولا يجامعها فالعجز والزمانة. وأما ما يجامعها ولا ينفيها فالقيد وما أشبهه. وذاك أن القيد لو كان ينفي القدرة لجاز أيضاً أن ينفي الصحة والسلامة، لأن القدرة هي صحة الجوارح وسلامتها من الآفات فكأنّ المقيد غير صحيح الرجل بأن كان زمِنا. ولو كان كذلك لم يكن لتقييده وجه، بل تقييده يدل

على أنه إنما مُنع مما هو قادر عليه أن يفعله لو لم يمنع منه لفعله. وهذا أمر واضح لا يخفى على عاقل.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان القَصبِيّ وهو المقدم على البغداذيين في النسك بعد أبي موسى يزعم أن في فساق أهل القبلة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية. وهذا القول رد الإجماع. ثم وصف قبح هذا القول. وهذا كذب على أبي محمد جعفر بن مبشر رحمه الله، يعرف ذلك جميع من عرف جعفر بن مبشر من أهل الكلام. فويل لصاحب الكتاب! كيف يحمله غيظه على المعتزلة على فضيحة نفسه! وأما قوله: «وكان القصبي» يريد بذلك تصغيره والوضع من قدره، فقد علم الموافق والمخالف مقدار جعفر بن مبشر في الكلام والفقه والحديث والقرآن والنسك والاجتهاد. ومن قرأ كتبه في الفقه وفي الكلام مثل كتاب السنن والأحكام وكتاب الناسخ والمنسوخ وكتاب الطهارة وكتابة الأشربة وكتاب الخراج وكتاب معرفة الحجة وكتابه على أصحاب الرأي والقياس وكتابه على أصحاب الحديث وكتابه على أصحاب المعارف وكتابه في الحكاية والمحكي وكتابه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عرف تقدمه في علم الكلام والفقه والحديث والقرآن. ولم يوجد في فرقة من الفرق نظير لجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب رحمهما الله في العلم والعمل حتى أن المثل في العلم والعمل ليضرب

بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العُمرين. ثم قال: وكان يـزعم أن اجتماع الصحابة والتابعين على ضرب شارب الخمر خطأ، لأنهم اجتمعـوا عليه برأيهم. وهذا أيضاً كذب علـى جعفـر لا يعـرف مـن قولـه. وهـذه كتبـه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء فهل وُجد في كتاب من كتبه أو حكـى أحـد ممن خالف جعفراً أو وافقه هذه الحكاية التي حكاها هذا المـاجن عنـه؟. ثـم قال: وكثير من المعتزلة تكفره وتكفر بشر بـن المعتمـر والنظـام لقـولهم: إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة وإن ما في المـصاحف لـيس بكـلام الله إلاّ على المجاز. اِعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن قول صاحب الكتـاب في القـرآن الذي كان يظهره هو قول جعفر بن مبشر بعينه ثم يعيبـه بـه ـ لـتعلم انـسلاخه من الدين ومروقه منه. ولم يكن جعفر ولا من قـال بقولـه يـزعم أن أحـداً لم يسمع القرآن إلاّ علـى المجـاز، بـل كـان قـولهم إنهـم قـد سمعـوا القـرآن في الحقيقة وإن القرآن في المصاحف مكتوب، غير أن سبيل العلم بذلك الـسمع، وإنما كانوا ينكرون بالقياس أن يكـون عـرض في مكـانين، فأمـا مـا جـاء بـه السمع فلم يدفعوه. ولقولهم نظائر مما تقوله الأمة بأسرها؛ من ذلك قـولهم: إن فلاناً يقرأ بقراءة أبي عمرو وفلاناً يقرأ بقراءة عاصـم وهـذا كلـه حقيقـة؛ وكمـا تقول: «ديني دين النبي» في الحقيقة، وقد علمنا أن ديني فِعْلي ودين النبي صـلى الله عليـه وسـلم فعلـه وأن فعـلاً مـن فـاعَلْين محـال. فكـذا كـان جعفـر يقـول:

[٨٣]

إنه قد سمع القرآن في الحقيقة وعرض واحد في مكانين محال. ثم قال: وزعم أن من سرق حبة ذاكراً لتحريمها منسلخ من الإيمان والإسلام ليس بمؤمن ولا مسلم، خالد في النار طول الأبد مع الكفار لا ينفعه ما تقدّم من عمله وإن كان كأعمال الصحابة. وهذا أيضاً كذب على جعفر، وذلك أن قول جعفر إن كل عمدٍ كبيرٌ فقاس عليه هذا الجاهل وحكى عنه ما ليس من قوله. وإنما كان جعفر يقول: إن من اعتمد معصية لله تعالى فهو فاسق، وهذا قول خلق كثير لا يحصون كثرة. وأما أخذ حبة شعير أو طاقة تبن فإن هذا عند جعفر مما لا يتمانعه الناس فيما بينهم، فلم يكن يوجب على أحدهما وعيداً، ولكن إن أخذ ما يتمانع الناس أخذه مما قد حرّمه الله ذاكراً لتحريمه قاصداً إلى أن يعصي ربه فهو فاسق فاجر. وأما قوله: إنه منسلخ من الإيمان والإسلام، فقد كذب. في الفاعل لذلك عند جعفر إيمان وإسلام كثير، ولكن جعفر منعه اسم الإيمان، لأن الله وعد المؤمنين الجنة وأوعد الفجار النار، فعلم أن الفاجر الذي أوعد النار ليس هو المؤمن الذي وُعد الجنة. ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن الآخذ لحبة شعير مع ذكره لتحريم الله أخذها: أليس هو عندك منسلخ من البر والتقوى والهدى ليس هو براً ولا تقيّاً ولا مهدياً، ولو كان معه مثل أعمال الصحابة، فلا بدّ له من «بلى!»

إن كان يعتقد شيئاً من مذاهب أهل القبلة. فيقال له: فقد دخلت فيما أنكرته على جعفر.

ثم قال صاحب الكتاب: وزعم قاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير، وأن الحروف التي فيقول «لا إله إلا الله» هي الحروف التي في قول الكافر «لا إله إلاّ المسيح» بأعيانها، وأن الحروف التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يقولها في كلامه هي الحروف التي كان يؤلفها الكفار في تكذيبه، وأن الحروف التي في القرآن هي الحروف التي في الكذب والسفه. يقال له: إنك قد حرّفت الحكاية على أصحاب هذا القول، وذاك أنهم ليس يقولون: إن الصدق هو الحروف، ولا إن الكذب أيضاً هو الحروف، لأن الحروف عندهم الله خالقها، وإنما للناس تأليف بعض الحروف إلى بعض، فما كان للناس من ذلك ففيه يقع الصدق والكذب والمدح والذم، وهي غير الحروف التي فعلها الله، والصدق من ذلك غير الكذب والمدح غير الذم والصواب غير الخطأ. وليس عندنا عن قاسم الدمشقي أنه كان يقول بهذا القول ولا نأمن كذب هذا الماجن عليه. ثم قال: وكان يقول: من زعم أن الله فعل فساد الزرع فقد كفر ومن شك في كفره فقد كفر. ومن زعم أن الخير والشر من الله فقد كفر. (ثم قال) ولا أدري أكان يكفر الشاكّ في كفره أم لا. أما ترى ـ أكرمك الله ـ إلى إدخاله

الشك في خلال كلامه، ليوهم من لا يعرفه أن معه توقياً للكذب وتورعاً عن القول بغير علم. ثم اعلم ـ علّمك الله الخير ـ أن قاسماً كان يزعم أن الفاسد في الحقيقة هي المعاصي، فأما ما يفعله الله من القحط والجدب وهلاك الزرع، فإنما ذلك فساد وشر على المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير، إذ كان الله جلّ ذكره إنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقون الخلود في الجنة، وليذكرهم بما ينالهم من شدّة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها فيزدجروا عن المعاصي فيسلموا من عذاب ذلك اليوم، وليس يكون ما نجى من العذاب بالنار وأورث الخلود في الجنان فساداً ولا شراً، بل هو نفع وخير وصلاح في الحقيقة. وأما ما حكى عنه من إكفاره من زعم أن الله خلق فساد الزرع والشاكّ في كفره، فإنه كان يزعم أن من قال: «ما نزل بالزرع من قِبَل الله فساد في الحقيقة» وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر. وأما حكايته عنه أنه يكفر من زعم أن الخير والشر من الله، فإنه كان يزعم أن الشر في الحقيقة هو المعاصي الموصلة إلى عذاب الله، وأن الأمراض والأسقام شر على مجاز الكلام، فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع. وكان يزعم أن من قال: «إن الله خلق الشر على الحقيقة» فقد كفر، لأن الشر في الحقيقة هو المعاصي.

ثم إني أعلمك ـ علّمك الله الخير ـ أن صاحب الكتاب ليس شأنه إلاّ تلبيس

الكلام على سامعيه. حكى عن قاسم أنه كان يقول: «إن من زعم أن الله خلق فساد الزرع فقد كفر» ليوهم سامع هذا الكلام أن ما حل بالزرع من المصائب فمن فعل غير الله. وهذا شرك عند قاسم. وقول قاسم وقول جماعة أهل الحق إن الله الفاعل لما حل بالزرع من المصائب، وإنما أبى قاسم أن يسمى تلك المصائب شراً.

ثم قال الماجن الكذاب: وزعم ثمامة أن أكثر اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدهرية ونساء أهل القبلة وعوامهم وأطفال المؤمنين والبنين بأسرهم يصيرون في القيامة تراباً ولا يدخل اليهود والنصارى وسائر من عددنا من الكافرين ولا الأطفال وعوام أهل الإسلام الجنة. وهذا كذب على ثمامة. اليهود والنصارى وجميع الكفار عند ثمامة في النار ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ والكفار عند ثمامة هم العارفون بما أُمروا به ونُهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له. فمن كان كذلك فهو كافر، فأما من لم يقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده. وكيف يقول ثمامة بما حكاه صاحب الكتاب عنه، وقد وجد الله لعن اليهود والنصارى في غير موضع من كتابه؟ ولكنه كان يزعم أن هذا الاسم إنما يلزم القائل به بعد المعرفة، فأما من قال به وليست معه معرفة فلا حجة عليه ولا يسميه يهودياً ولا نصرانياً ولا كافراً. ولم يكن يقف على واحد ممن يُظهر اليهودية فيقول: «هذا ليس بيهودي» بل كان يحكم على كل من أظهر

شيئاً من الكفر بحكم ما أظهره ويعتقد بقلبه، إن كان قاله بعد المعرفة. وكان يقول: ما حكم لمن أظهر الإسلام بأنه مسلم ولم اعتقد بقلبه إن كان باطنه كظاهره فهو مؤمن، وإن كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن: فكذلك قلت أنا: إن من أظهر الكفر فهو كافر وعقدي، إن كانت معه المعرفة والقصد، وإلاّ فليس هذا الاسم له لازماً. وأما ما حكى عنه أنه كان يزعم أن نساء أهل القبلة وأطفالهم وأطفال المؤمنين يصيرون يوم القيامة تراباً، فكذب وباطل: لم يقله ثمامة ولا كان من مذهبه.

ثم قال صاحب الكتاب: وكان يقول بالماهية. والقول بها كفر عند المعتزلة. ولعمري أن القول بالماهية كفر عند المعتزلة، وثمامة من أبرأ الناس من القول بها. وقد كذب عليه في قرفه إياه بها. ثم قال: وكان يزعم أن مكة والمدينة والكوفة والبصرة وسائر دور الإسلام دار كفر، وأهلها عنده كفار مشركون. يقال له: قد حكيت عن ثمامة فيما تقدّم من كتابك أنه كان يزعم أن اليهود والنصارى والمجوس يصيرون يوم القيامة تراباً، ومعناك في ذلك لأنهم غير عارفين ولا قاصدين لله إلى معصية على العمد لها فزال عنهم بذلك عند ثمامة اسم الكفر وزال عنهم الوعيد بزوال اسم الكفر عنهم، لأن الحكم بالوعيد تابع[١] للاسم عند ثمامة. ثم حكيت عنه

(١) في الأصل: تابعا.

في هذا الموضع أنه كان يزعم أن مكة والمدينة والكوفة والبصرة دار كفر وأهلها كفار مشركون: أفتُرى ثمامة لم يكن معه من المعرفة بالكلام ألاّ يناقض هذه المناقضة المكشوفة، وكان لا أقلّ عنده من أن يحكم لأهل مكة والمدينة والكوفة والبصرة بمثل ما حكم لليهود والنصارى والمجوس في زوال اسم الكفر عنهم الموجب عليهم حكم الوعيد؟ وكيف خص أهل الملة بأن حكم عليهم بالاعتماد للمعصية حتى أكفرهم وألحقهم الوعيد دون اليهود والنصارى والمجوس؟ وهذا يدل على جهلك بقول المعتزلة واعتمادك للكذب عليها والبهت لها بما ليس من قولها. وقول ثمامة في الدار قوله وقول إخوانه من المعتزلة: إنها دار إيمان وإسلام وإن أهلها مؤمنون مسلمون. ثم إن الماجن السفيه حكى عن ثمامة شيئاً كان هو الماجن يُعرف به وعوتب عليه مراراً فلم يتركه حتى أهلكه الله وصيّره إلى أليم عذابه. ولولا صيانتي لهذا الكتاب عن ذكره لذكرته.

ثم أردف كذبه على ثمامة بكذبه على شيخ المسلمين وفقيههم جعفر بن مبشر فرماه بقول هو أشبه به والوصف له به أولى؛ فتركنا ذكره أيضاً، لأنه سفه تُصان الكتب عنه. ثم حكى عن جعفر ابن مبشر شيئاً يُعلم كذبه عليه ضرورة: زعم أنه كان يقول: إن رجلاً لو وجّه إلى امرأة ليتزوّجها فجاءته فوثب عليها من غير عقد نكاح ولا وليّ ولا شهود لكان نكاحه إياها طلقا إذا كانت نيته (زعم)

أنه أحضرها ليتزوّجها. يقال له: لسنا نعجب بعد هذا من شيء تقوله. الويل لك! أما علمت أن كتاب السنن والأحكام في أيدي الناس وفيه باب النكاح قد وصف قوله فيه؟ وهؤلاء أصحابه قد طبّقوا الأرض، وهذه عانات أهلها كلهم يقولون بقوله وكانوا قبل ذلك على مذهب سليمان بن جرير فنقلهم إلى الاعتزال بحسن تأتّيه ورقّة قصصه؛ يكف استجزت الكذب على رجل هذه حاله وقوله قد شهر وعرف؟ ومن بعد فإن قول جعفر في الفقه مشهور، وهو اتباع ما في ظاهر القرآن والسنة والإجماع وترك القول بالرأي والقياس، فمن كان هذا أصله في الفقه كيف يجوز له أن يقول بما حكاه عنه صاحب الكتاب؟ ولقد أخبرني بعض أصحابنا أنه كان في مجلس عليّ الرازي الفقيه وعنده جماعة من النوابت فذكروا جعفر بن مبشر فنالوا منه، فقال لهم عليّ الرازي: لا تفعلوا[١] فليس هذه منزلة جعفر في العلم. لقد كنت أراه يناظر بشراً المريسي فيفرُ بشر من يده. هذا وعليّ الرازي واحد الناس في الفقه. ثم يقال لصاحب الكتاب: هذا القول الذي حكيته عن جعفر بقول الرافضة أشبه، لقولهم[٢] بالمتعة ولوطئهم النساء بغير تزويج ولا ملك يمين خلافاً لكتاب الله نصاً، ثم يرون أن يطأ المرأة الواحدة في اليوم

---

(١) في الأصل: تفعلون. ولكن فوق النون علامة تدل على أن واحداً قد وقف على الخطأ وأراد أن يصححه.

(٢) في الأصل: بقولهم.

الواحد مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء[1] عِدّة؛ وهذا خلاف ما عليه أمة محمد صلى الله عليه وسلم.

ثم إن الماجن ذكر أبا جعفر الإسكافي رحمه الله فقال: كان يزعم أن الله ليس بمستحق للوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، ولكن يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين والأطفال. وهذا كذب على أبي جعفر؛ وقوله في هذا الباب أنه كان يزعم أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها على أن الله ليس بظالم لها، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم. (قال) فليس يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه. فقيل له: فلو وقع منه الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ قال: كان يقع والأجسام معرّاة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم. هذا قول أبي جعفر، وليس كل من ارتفع عقله كان مجنوناً ولا طفلاً. وما ذكره لأبي جعفر وعيبه له إلاّ كما قال الأعشى:

كناطحٍ صخْرةً [يوما] ليَفْلِقَها فلم يَضِرْها وأَوْهَى قرنَهُ الوَعِلُ

ثم قال: وفيهم اليوم من يزعم أن الله لم يخلق الكافرين ولا المؤمنين في الحقيقة. يقال له: هذا كذب وزور. لم يقل هذا أحد إلاّ إخوانك من أهل الإلحاد، فأما من ينتحل الإسلام فليس هذا ـ بحمد الله ـ قول أحد

(١) في الأصل: قضَى.

منهم. والذي قصد إليه بهذا الكذب عباد، ومن قول عباد إن من زعم أن الله لم يخلق الكافرين والمؤمنين فقد نفى عن الله خلق الإنسان، لأن الكافر عنده إنسان وكُفْر، والمؤمن عنده إيمان وإنسان، فإذا نفى عن الله خلق الكافر والمؤمن فقد نفى عنه خلق الإنسان وخلق إيمانه وكفره. ونفي خلق الإنسان عند عباد شرك بالله وكفر به. وقد كان يقول: إن الله خلق المؤمن والكافر أي خلق الإنسان المؤمن والإنسان الكافر. ثم قال: ويزعم صاحب هذا القول أن كل موجود على ظهر الأرض فلم يكن معدوماً قط بوجه من الوجوه، لأن الموجود عنده ليس بمعدوم ولم يكن معدوماً ولا يكون معدوماً أبداً. (ثم قال) وهذا التصريح بأن الأجسام قديمة، لأن المحدث ما وجد بعد عدم وما لم يكُ معدوماً لم يوجد بعد عدم. يقال له: إن صاحب هذا القول يزعم أن المحدث ما لم يكن فكان فالموجودات عنده من المحدثات لم تكن فكانت. فخرج من القول بقدم الأجسام بهذا القول.

ثم قال: وقد زعم الجاحظ مع ما حكيت عنه من إحالة فناء الأجسام وعدمها أن الله لا يخلد كافراً في النار ولا يدخله فيها، وأن النار تُدخل الكافر نفسها وتخلده فيها. (ثم قال) هرباً بزعمه من مسائل الملحدين في التخليد. (قال) فقلت لبعض أصحابه: وكيف صارت

النار هي التي تخلد الكفار في عذابها وتصيّرهم إليها؟ (قال) فقال: من قِبَل أنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمتنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتابها إليها بطباعها. ثم وصف كلاماً (زعم) دار بينه وبين هذا الرجل في هذا الباب. وهذا كذب وزور. وهذه كتب الجاحظ في أفعال الطبائع فانظر فيها، فإن وجدت فيها حرفاً واحداً مما حكاه عنه هذا الماجن فهو صادق؛ وإلاّ فاعلم أنه كاذب بهّات، كذب عليه في الحكاية عنه أنه يحيل فناء الأجسام ثم أردفه بكذب آخر والله المستعان. ثم إني أعلمك أن صاحب الكتاب يوافق الجاحظ في أفعال الطباع لا خلاف بينه وبينه فيها[1]. فإن كان القول بفعل الطباع يوجب على الجاحظ أن النار هي التي تدخل الكفار نفسها وتخلدهم فيها فهو واجب على صاحب الكتاب لمشاركته للجاحظ في القول بأفعال الطباع.

ثم قال: وفيهم من يزعم أن سارقاً، لو قصد إلى بدرة ليست له ففتحها ثم تناول ما فيها أربعة أربعة، أنه لم يفسق ولم يفجر، فإن أخذها جملة فسق بأخذها. واعلم ـ أكرمك الله ـ أن صاحب الكتاب إنما دهره الكذب في حكايته أو تقبيح القول الذي يحكيه. وأصحاب هذا القول الذي حكاه صاحب الكتاب يزعمون أن السارق الذي وصفه لو أخذ أربعة دراهم ثم أخذ بعدها أربعة

---

(١) في الأصل: فيه.

أخرى فقد فسق بمنعه الأربعة الأولى والأربعة الثانية، فأما في نفس الأخذ فلم يفسق، لأنهم إنما يفسّقون سارق خمسة دراهم أو خائنها قياساً على مانع الزكاة. ثم قال صاحب الكتاب: وزعم النظام أن رجلاً لو أخذ من مال يتيم مائتي درهم غير حبة لم يفسق، وأنه إن أخذ منه مائتي درهم سواء فسق وفجر وصار من أهل النار. اِعلم أن النظام كان يفسّق خائن مائتي درهم، لقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارًاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرًا﴾ والمال عنده لا يكون أقل من مائتي درهم، والوعيد عنده لا يعلم بالقياس وإنما يعلم بالسمع، وكذلك الأسماء إنما تعلم أيضاً بالسمع؛ فلما نطق القرآن بالوعيد لخائن المائتي درهم حكم به عليه ووقف دون ذلك.

ثم قال: وأكثرهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا قصد إلى تأدية فرض من فروض الله جاز عليه الغلط والخطأ في تأديته، وأن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته. (ثم قال) فكأنّ الله عصم اليهود عندهم مما لم يعصم منه محمداً عليه السلام. وهذا كذب وزور، وأحسب صاحب الكتاب أراد أن يسب النبي صلى الله عليه وسلم وأن يضيف إليه فعل الخطأ، فذكره بذلك على ألسنة المعتزلة. وكيف تزعم المعتزلة أن اليهود إذا اجتمعت لتأدية فرض لم يجز عليها الغلط في تأديته واليهود بأسرها تدين

باليهودية وبأن الإسلام باطل وأن محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول؟ وهذا كله من تدينها وقولها كفر بالله العظيم عند جميع الأمة. ما أجرأ هذا الماجن على الكذب وقول الزورا وأما ما ذكر به النبيّ صلى الله عليه وسلم إذا قصد إلى الأداء عن الله جلّ وعزّ والإخبار عنه بما أمره بأدائه إلى خلقه وبإخبارهم إياه، فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك، لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم، فلم يكن جلّ ثناؤه ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ، ولا بطاعة من لا يؤمَن منه الغلط. وأما فيما سوى ذلك مما لم يأته عن الله فيه نهي، فقد عاتبه الله في سورة عَبَس وفي قصة الأسارى ببدر، ولكن كل ما يقع من النبي عليه السلام من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليه وعيداً ولا يزيل ولاية ولا يوجب عداوة، وقد أخبره الله بأنه قد غفر له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر. ثم قال: وكلهم أيضاً، إلا النظام ومن وافقه، يزعم أن الأمة لا يجوز عليها الخطأ وأن الخطأ جائز على النبي صلى الله عليه وسلم. يقال له: إن الخطأ غير جائز على النبي عليه السلام فيما يبلغه عن ربه ولا فيما جعله حجة فيه، هو صلى الله عليه وسلم بائن من الناس في هذا الباب. وكل واحد من الأمة سواه عليه السلام فجائز عليه الخطأ، والأمة بأسرها لا يجوز

عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها لأنها حجة فيما يُنقل عنه. ثم يقال له: خبرنا عن الأمة بأسرها: هل يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها صلى الله عليه وسلم لأنها حجة، أو يجوز عليها ارتكاب المعصية؟ فمن قوله: لا! لأنه يظهر الرفض والقول بالإمامة، فليس يجوز له الإقرار بأن الأمة يجوز عليها بأسرها ارتكاب المعصية، لأن الإمام أحدها والمعصية لا تجوز عليه. فيقال له: فخبرنا عن الأنبياء عليهم السلام: هل تجوز على أحد منهم المعصية؟ فإن قال: لا! تُلي عليه قول الله ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ وقول نوح ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾ وتوبته من ذلك. فلا بد من الإقرار بتصديق القرآن ما تمسّك بإظهار الإسلام. فيقال له: فقد جاز عندك على الأنبياء المعصية ولم يجز ذلك على الأمة. وهذا ما أنكرته وشنّعت به على المعتزلة. ثم قال: وزعم الجاحظ أن الأنبياء عليهم السلام اعتمدت المعاصي وواقعتها على غير تأويل وارتكبتها مع العلم بأن الله قد نهاها عنها. يقال له: ليس يزعم الجاحظ أن الأنبياء ارتكبت المعاصي. هذا كذب منك عليه، وإنما قال الجاحظ: إن آدم كانت منه معصية صغيرة مغفورة لا توجب عداوة ولا تزيل ولاية، ولولا أن الله أخبر بها عنه لما أضافها الجاحظ إليه. والجاحظ يقول بالمعرفة ويزعم أن أحداً لا يعصي الله إلاّ بعد العلم بما نهاه عنه. وصاحب الكتاب يوافقه على القول بالمعرفة وأن أحداً لا يعصي الله إلاّ بالقصد إلى معصيته والاعتماد لها. فكل ما لزم الجاحظ من العيب بهذا القول فهو لصاحب الكتاب لازم.

جميعاً، وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مُبطلة ولم يتبين لنا مَن المحقّ منهم من المبطل فوكلنا أمر القوم إلى عالمه وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان قلنا: قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندري أيّكما هي. ثم قال: وأما أبو موسى وجعفر بن مبشّر فإنهما كانا يُفسّقان عثمان ويبرأان[1] منه. يقال له: هذا كذب منك عليهما. قولهما المعروف الوقوف في عثمان وخاذليه والبراءة من قاتليه والشهادة عليهم بالنار. ثم قال: وهم والذين من قبلهم مجتمعون على البراءة من عمرو ومعاوية ومن كان في شقهما. يقال له: هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر من القول به. ثم قال: وجعفر بن حرب يقول بهذا كله إلاّ أنه يقف في عثمان. يقال له: هذا كذب منك على جعفر. قول جعفر بن حرب ولاية عثمان والبراءة من قاتليه، وكذلك قول الإسكافي في عثمان. وأما قول جعفر بن مبشّر وجعفر بن حرب والإسكافي في طلحة والزبير وعائشة فإنهم يصححون توبتهم من خروجهم على عليّ ويتولونهم لذلك.

ثم قال: وزعم النظّام أنه ليس في جلّة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلاّ من قد أخطأ في الفتيا، وقال في الدين برأيه فأحلّ ما حرّم الله وحرّم ما أحلّ الله. (ثم قال) وفاعل ذلك عنده منسلخ من الإيمان.

---

(١) في الأصل: يبرئان.

[٩٩]

(ثم قال) وكان يزعم أن أبا بكر الصديق ناقض بعد أن قال: «أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني؟» ثم قال: «أقول فيها برأيي». يقال له: كذبت على إبراهيم وقلت الباطل. الذين تكلموا في الفتيا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند إبراهيم لا يعدون أموراً: إما أن يكونوا قالوا برأيهم، فذلك منهم خطأ لا يضلّون به عنده ولا يخرجون من الولاية ولا يستحقون به العداوة، وإما أن يكونوا تكلموا فيها ليستخرجوا الحق من جُمَل الكتاب والسنة فذلك حق وصواب، وإما أن يكونوا تكلموا على جهة الإصلاح بين الناس فذلك أيضاً حق وهُدى.

ثم قال الكذاب: وأما الأسواري فقد حكي عنه القول بالإمامة. وهذا كذب وباطل وما يُبالي مَنْ حكى القول بالإمامة عن الأسواري أن يحكي القول عنه بالإجبار والتشبيه، ولكن صاحب الكتاب لا يُبالي ما قال. وإن عندنا لمجالس دارت بين عليّ الأسواري وبين علي بن ميثم الرافضي في الإِمامة أخزاه فيها وقطعه أوحش قطع.

ثم قال: وزعم الذين ثبّتوا إمامة علي منهم أن سعداً وأسامة وابن عمر ومحمد بن مسلمة وجميع القاعدين قد أخطؤوا بقعودهم عنه، وأنهم لا يدرون لعلهم قد خرجوا بخطئهم من الإيمان وصاروا من أهل النار. وقد كذب أيضاً وقال الباطل: الذين ثبتوا إمامة

عليّ عليه السلام وفضّلوه على جميع المؤمنين من المعتزلة قد اختلفوا في قعود مَنْ سميتُ عن عليّ. فزعم بعضهم أن قعودهم عنه إنما كان كقعود كثير من الناس اليوم عن الغزو وليس أنهم لا يرون الغزو، ولكن لما رأوا جماعة قد قامت به استجازوا القعود عند قيام غيرهم به. قالوا: فعلى هذا الوجه قعد القوم عن عليّ، لأنهم رأوه قد خرج إلى أهل الشام في ستين ألفاً، فجاز لهم عند أنفسهم الجلوس عنه من غير إنكار عليه. وقال بعضهم: بل كان جلوسهم عنه خطأ لا ندري ما بلغ بهم ذلك الخطأ غير أنهم لنا أولياء غير أعداء. ثم إن صاحب الكتاب وصف قول أصحابنا في تفضيل بعض الصحابة على بعض. ثم قال بعد ذلك: وزعم الذين قدّموا عليّاً أن الأمة بايعت أبا بكر بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه كان فيهم خلق كثير يسرّون الكفر ويبغضون عليّا لقتله مَنْ قتل من عشائرهم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم مرّ في كلام يشبه هذا. وقد كذب وقال الباطل: إنما احتج بهذه الحجة قوم من جُهّال الرافضة وحَمْقاهُم[1]. فأما مَنْ تشيّع من المعتزلة فليس هذه علته ولا هذا قوله، وهذه كتب أبي جعفر الإسكافي في هذا الباب معروفة مشهورة ـ وهو من رؤساء متشيعة المعتزلة ـ تخبر بكذب هذا الماجن السفيه، وقولهم في ذلك إن الذين عقدوا لأب بكر من أهل الفضل والأمانة

(١) في الأصل: حمقايهم.

شاهدوا من الأمة من الميل إلى أبي بكر والاجتماع إليه ما دعاهم ذلك إلى توليته أمورهم دون غيره من غير بغض كان منهم لعلي ولا عداوة منهم له ظاهرة ولا باطنة. وكيف يجوز هذا عليهم وعداوة عليّ على ما ذكر صاحب الكتاب كفر بالله؟ ولو أبغضوا[١] عليّا على ذلك لأبغضوا عليه رسول الله، لأنه أمره بذلك وأعانه عليه. ما أبعد هذه الصفة مما وصف الله به أصحاب نبيه عليه السلام! حيث يقول: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا﴾ الآية.

ثم قال الكذاب: في البغداذيين اليوم جماعة تُفسّق عبد الله بن جعفر وتبرأ منه بأخذه الأموال من معاوية ويزيد وإنفاقه إياها في إصلاح مروءته، وتقف في أمر الحسن بن علي وتقول: إن كان احتجن ما أخذ من ربه أو أنفد على نفسه وأهله فهو فاسق فاجر غير مسلم ولا مؤمن، وإن كان فرّقه على المساكين فلا شيء عليه. فمن وصف قول أهل هذا المذهب في زعمه يقال له: قد فضحت نفسك وهتكت سترك بما بدا من جهلك. ويلك! هذه المعتزلة ببغداذ وغيرها من مدن الإسلام مجتمعين ومتفرقين يُسألون عن من ذكرت أنهم يتبرؤون منه ويقفون فيه، فإن سُمع من واحد منهم شيء مما قلت فأنت صادق، وإن وُجدوا بأجمعهم يتولون مَنْ ذكرت

---

(١) في الأصل: بغضوا.

ويتقربون إلى الله بولايته عُلم أنك كاذب. وما سمعت أحداً قط قال في عبد الله بن جعفر والحسن بن عليّ رضوان الله عليهما ما قال إلاّ هو. وإني سمعته وهو معتزلي في آخر أيامه قبل أن تطرده المعتزلة من مجالسها وتنفيه عن أنفسها بقليل يقول في عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ما حكاه عن المعتزلة فأقبل عليه مَنْ حضر بالتعنيف والتوبيخ وقالوا: «قصدت إلى مَنْ خبّر رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أحد سيدَيْ شباب أهل الجنة بمثل هذا القول» وكان ذاك أوّل عداوة المعتزلة له.

ثم قال: وأهل هذا المذهب يزعمون أن أموال الناس محرّمة عليهم. ثم مر في وصف قولهم. وهذا القول كان يقوله الخبيث في آخر صحبته للمعتزلة، وصحبه على ذلك أحداث فكلهم ظهر إلحاده وانكشف كفره، ولولا طهارة المعتزلة وبراءتها من الأدناس لقد كان عرّضها هذا الخبيث عند إظهاره هذا المذهب، ولكن الله أظهر براءتها منه فكانت هي أشد الناس عليه حتى لقد هجره أكثرها فبقي طريداً وحيداً، فحمله الغيظ الذي دخله على أن مال إلى الرافضة إذ لم يجد فرقة من فرق الأمة تقبله، فوضع لهم كتابه في الإمامة وتقرّب إليهم بالكذب على المعتزلة. ثم نحل هذا القول الشنع الذي كان يقوله أبا مجالد، ثم ذكره بما هو أولى به وأحق. وشُهرة أبي مجالد بالفقه والعلم والفضل والدعاء إلى الحق تغني عن الإطالة لوصفه. ما ظنّك

برجل جمع العلم بالحديث والفقه والكلام وتفسير القرآن مع حسن بيان وفصاحة لسان وإظهار للحق والدعاء إليه والقصص به أيام حياته والصبر على الأذى في الله حتى لحق به رحمه الله!

ثم إن صاحب الكتاب خبّر بأخبار كأنها من خرافات النساء والصبيان، لم يكن يُشاكل كذبهُ في كتابه إلاّ ضَمٌّ هذه الخرافات إليه ليكون كتابه يشبه بعضه بعضاً. ثم ذكر التصديق النجوم فرمى به أبا مجالد، وما رأيت أحداً قط كان أغلظ على مَنْ صدّق بها منه ولا أشدّ إقداماً على فعله منه، ولا رأيت أحداً كان أشد تصديقاً من هذا الماجن لها فعكس القصة وأضاف إلى أبي مجالد ما قد عُرف هو الخبيث به.

ثم قال: وأنا مبتدئ الآن في رد ما حاولوا به التشنيع على الشيعة عليهم ومُدخلهم في أكثر مما أنكروه عليهم. يقال له: إن ابتدأت بما ذكرت على حسب ما مضى في كتابك من الكذب والسفه فقد كمل كتابك وصار الغاية في جمع الكذب وقول الزور والنهاية في السفه على العلماء، ولا أحسبك تفعل غير هذا. ثم قال: وموجّه بالكلام نحو الجاحظ فإني وجدته قد جمع كل حق وباطل أضيف إليهم في كتابه الذي يدّعي «فضيلة المعتزلة» وجعله أبواباً، منها باب ذكر فيه قول مَنْ قال منهم بالجسم والماهيّة وحدوث العلم والقول بالرجعة

وإضافتهم جميع ما اختلفوا فيه على نُصَّارِهِ إلى أئمتهم. وباب ذكر فيه جنايتهم (بزعمه) على وُلد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنعهم من التفقه في الدين وإيهامهم إياهم أن الله يُلهمهم العلم إلهاماً بغير تعلم ولا طلب. وباب ذكر فيه طعنهم على الصحابة (بزعمه) وإكفارهم إياهم في ظنه. وباب ذكر فيه أن فيهم طبقة تزعم أن الله ينتقل في الصورة،وطبقة تزعم أن عليّاً هو الله، تعالى الله. (ثم قال بجهله) وسأعرفكم أنه لم يَرد بالطعن على الشيعة وحدها، وإنما قصد إلى الإسلام. (ثم قال) فتفهموا ما أقول فإنه قريب واضح. يقال له: وكيف يكون الجاحظ قصد إلى الإسلام، وإنما عاب الرافضة ووصف وحشة قولها بمخالفته للإسلام ومضادته لما أتى به محمد عليه الصلاة والسلام؟. قال: ثم يقال له: هل يدل غلط مَنْ غلط منهم في القول بالجسم والماهيّة والبداء على فساد قولهم: إن بني هاشم أهدى الخلق جميعاً، وإنهم فوقهم في الفضل والعلم؟ فإن قال: نعم! قيل له: من أيّ وجه دُلّ عليه؟. يقال له: لم يزعم الجاحظ ولا أحد من المعتزلة أن التشيع لبني هاشم باطل فيدل عليه. وكيف يكون ذلك عند الجاحظ وعند إخوانه من المعتزلة كذلك، ورسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هدانا الله به من الضلالة واستنقذنا به من الكفر والجهالة هاشمي وعلي بن أبي طالب هاشمي والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة هاشميان، والعباس

ابن عبد المطلب كهل قريش هاشمي وعبد الله بن عباس[١] حَبْر هذه الأمة هاشمي وعلماء بني هاشم ونُسّاكهم كثير بحمد الله ونعمته؟ ولكن الجاحظ أراد بذكره للقول بالجسم والبداء وحدث العلم أن يخبر أن الرافضة قد اشتملت من العيوب في أصل الدين وفروعه على ما لم تشتمل عليه فرقة ممن ينتحل الإسلام، وأنهم قد جمعوا إلى إكفار المهاجرين والأنصار والكفر في القرآن ومخالفة سنة محمد عليه الصلاة والسلام الجهل بالتوحيد الذي هو أصل الدين وعمود الإسلام فلم يحصل في أيديهم من الإسلام أصل ولا فرع.

قال صاحب الكتاب: ثم يقال له: هل يجوز أن يخطئ في شيء مَن يصيب في غيره؟ (قال) فإن قال: لا! فقد دفع الوجود. وإن قال: نعم! قيل له: فما تنكر أن يكون خطؤهم في هذا المذهب لا يدفعهم عن الصواب في التشيع لبني هاشم؟. يقال له: ليس يدفع الجاحظ ولا أحد من المعتزلة أن يكون إنسان يخطئ في شيء ويصيب في غيره، وليس يدفع أيضاً أن يكون التشيع لبني هاشم صواباً وهُدى - اللهم إلاّ أن تريد بالتشيع لبني هاشم الرفض والقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف علي بن أبي طالب على أمته وجعله الإمام من بعده، وأن المهاجرين والأنصار اجتمعوا فأزالوه عن الموضوع الذي وضعه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) في الأصل: جعفر عباس. وكلمة «جعفر» قد ضرب عليها الناسخ.

[١٠٦]

وأقاموا غيره اعتماداً منهم لمعصيته وقصداً إلى مخالفة أمره، فإن كنت هذا المذهب تريد فهو عند الجاحظ وعند جماعة المعتزلة ضلال وباطل وزور، كما أن القول بالجسم والبداء وحدوث العلم ضلال وكفر. ثم قال صاحب الكتاب: فإن قال: ليس إلى هذا قصدت، وإنما أردت تعريف الناس سوء اختيارهم لهذه المذاهب، (قال) قلنا له: ليس لك في هذا إلاّ ما عليك أكثر منه. (وقال) إنا قد وصفنا من سوء اختيار أصحابك ما لا يوجد منه في اختيار الملحدين فضلاً عن اختيار أهل القبلة. يقال له: لو صدقت في الحكاية عن أصحابه لما وجدت لهم من سوء الاختيار إلاّ فرعاً[1] لا يكاد ينجو منه عالم، ولكنك كذبت عليهم وحكيت عنهم ما ليس من قولهم وأضفت إليهم ما ليس منهم. وبعد فهل حكيت عنهم أن الاختلاف فيما بينهم إلاّ القول في فناء الأشياء وبقائها، والكلام في المعاني والقول في المعلوم والمجهول وفي المقطوع والموصول وفي إحالة القدرة على الظلم وفي التولد؟ وهذه أبواب من لطيف الكلام وغامضه وقد تدخل شُبَه على العلماء، وهو غير شبيه بخطأ الرافضة في قولها بالتشبيه وحدوث العلم وأن الله تعالى قد كان غير عالم فعلم وأنه يبدو له البدوات وأنه اضطر عباده إلى الكفر به والمعصية له بالأسباب المُهيجات، والقول بالرجعة إلى

---

(١) في الأصل: فرع.

دار الدنيا قبل الآخرة وأن القرآن قد غُيِّر وبدّل وحرّف عن مواضعه وزيد فيه ونُقص منه وأن الفرائض والسنن قد غُيِّرت وبُدّلت وزيد فيها ما ليس منها وأن الأمة ارتدّت بعد نبيها وكفرت بعد إيمانها. هذا جملة من سوء اختيار الرافضة لو طلبت مثله في اختيار اليهود لما أصبته.

ثم قال صاحب الكتاب: ثم يقال له: أيُّما أشنعُ: القول بأن الله جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها غير متناهي القدرة ولا محدود العلم لا يلحقه نقص ولا يدخله تغيير ولا تستحيل منه الأفعال لا يزال قادراً عليها، أم القول بأن الله شيء ليس بجسم متناهي القدرة والعلم، وأن لما في ملكه وسلطانه آخِراً سيفعله فإذا فعله لم يخف عدوّه منه ضرراً؟. يقال له: كيف يجوز للرافضة القول بأن الله عزّ وجلّ جسم لا يشبه الأجسام في معانيها ولا في أنفسها مع القول بأنه يتحرك ويسكن ويدنو ويبعد، وأنه ذو صورة وقدر وهيئة، وكيف لا يكون محدود العلم مَنْ علمُه محدث وهل يكون محدث غير محدود، وكيف لا يدخله تغيير وقد كان غير عالم ثم علم؟ ولو أرادت الرافضة أن تزعم أن ربها محدث يشبهها في جميع المعاني ومن جميع الوجوه هل كانت تعدو ما وصفته به؟ تعالى الذي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ عما وصفه به الجاهلون. وأما قول صاحب الكتاب:

«إن الله شيء ليس بجسم متناهي[١] العلم والقدرة» يريد به أبا الهذيل، فكذب وباطل. لم يقل أبو الهذيل قط: إن الله متناهي العلم والقدرة، وذاك أن أبا الهذيل كان يقول: إن علم الله هو الله، والله عنده ليس بذي غاية ولا نهاية و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. وإنما زعم أن المحدثات متناهية محدودة مُحصاة محاط بها غير خارجة من علم الله، وقد بيّنا قوله فيما مضى من كتابنا. ثم جميع ما حكى عن صاحب هذا القول بعد هذا فكذب عليه، والكذب لا يغني عن الحق شيئاً.

ثم قال صاحب الكتاب: أيُّما أشبه بغلط العلماء: غلط هشام في العلم، أم غلط أبي الهذيل فيه؟ فإن قال: هذا على قدر قوّة الشبه وضعفها، (قال) قلنا له: فنحن نصف بعض ما يعتلّ به هشام في العلم، وما يعتلّ به أبو الهذيل لمذهبه، ثم انظر في العلّتين فإنك إن أحببت الهدى لم يخف عليك مقدار الشبهتين. قال هشام: ليس يخلو القديم من أن يكون لم يزل عالماً لنفسه كما قالت المعتزلة، أو عالماً بعلم قديم[٢] كما قالت الزيدية، أو عالماً على الوجه الذي ذهبت إليه. فإن كان عالماً بدقائق الأمور وجلائلها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم لذلك وما عِلمه الآن فهو لم يزل عالماً به. (قال) فإن كان هذا

---

(١) في الأصل: متناهِ.

(٢) في الأصل: قديما.

هكذا فلم يزل الجسم متحركاً، لأنه لا يجوز أن يكون الله [لم يزل] عالماً بأن الجسم متحرك إلاّ وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم؛ ولا بدّ أيضاً من أن يكون [الجسم لا يزال متحركاً لأنه لا يجوز أن يكون] لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك إلاّ وفي الوجود جسم متحرك على ما وقع به العلم؛ ولا بدّ أيضاً من أن يكون لا يزال عالماً بأن الجسم متحرك، إذ النفس التي لها ومن أجلها علم ذلك لا تزال[1] موجودة. فنقول ـ والله الموفّق للصواب ـ إن صاحب الكتاب لما اجتهد في تحسين قول هشام وتقوية مذهبه وقوّة شبهته وصف الله ـ تعالى عما وصفه به ـ بأنه[2] جاهل بالأمور غير عالم بها. ولو كان القول على ما قال لم يجز أن يقع من القديم فعلٌ أبداً، لأن الفاعل لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً بكيف يفعله وإلاّ لم يجز وقوع الفعل منه، كما أنه إذا لم يكن قادراً على فعله قبل أن يفعله لم يجز وقوع الفعل منه أبداً. ألا ترى أن من لم يحسن السباحة لم يجز منه وقوعها، وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجز منه وقوعها؛ فإذا تعلّمها وعلم كيف يكتب جاز وقوع الكتابة منه، وكذلك الذي لا يحسن يسبح إذا تعلّم السباحة وعلم كيف يسبح جاز وقوعها منه. وهذا حُكْم كل فاعل: لا بدّ من أن يكون قبل فعله عالماً به وإلاّ لم يجز وقوعه منه. فإذا زعم

---

(١) في الأصل: يزال.

(٢) في الأصل: وبأنه.

هشام أن الله جل ثناؤه قد كان غير عالم بغيره فكيف جاز وقوع الفعل منه وهو غير عالم كيف يفعله؟ فإن احتج محتجٌ فقال: جاز منه وقوع الفعل بأن أحدث لنفسه علماً به فكان بحدوث ذلك العلم عالماً بكيف يفعل أفعاله فجاز منه عند ذلك وقوع الأفعال، قيل له: وكيف يجوز أن يحدث لنفسه علماً، وكيف يفعل ذلك العلم، وهل استحالة وقوع ذلك العلم منه مع جهله بكيف يفعله إلاّ كاستحالة وقوع سائر الأفعال منه مع الجهل بكيف يفعلها؟ ولئن[1] جاز وقوع الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله قبل فعله له ليجوزنّ وقوعه من غير قادر عليه، لأن بُعْد الفعل ممن لا يعلم كيف يفعله كبُعْده ممن لا يقدر عليه. وقد ذكر جعفر بن حرب أنه سأل السكاك في حدوث العلم وعارَضَه بحدوث القدرة والحياة فلم يأت بفصل، فلما لم يتهيأ له الفصل قال له بعض أهل المجلس: وما عليك يا أبا جعفر أن تجيب إلى أنه كان غير قادر ولا حيّ ثم قدر وحيى كما كان غير عالم؟ فأجابه إلى ذلك. فقال له جعفر: فعلى أيّ وجه قدر وحيى: أهو أحيا نفسه وأقدرها، أم غيره أحياه وأقدره؟ وبعد فإنما نرجع في إثباتك لله جل ذكره إلى المشاهدة، فهل شاهدت ميتاً عاجزاً أحيا نفسه وأقدرها فتصف الله بذلك؟ فانقطع السكاك. ثم قال له جعفر وأخذ نعله بيده فقال: دُلَّ على أن هذه

---

(١) في الأصل: ولأن.

النعل لم تصنع العالَم إذا كنت قد أجزتَ أن يصنعه من ليس بحي ولا قادر ولا عالم! فلم يأت بشيء. وهذا كله لازم لهشام لا حيلة له فيه ولا منجي له منه. وبعد فأين أحدث العلم: في نفسه أم في غيره أم لا في شيء؟ فإن كان أحدثه في نفسه فقد صارت نفسه محلاً للإحداث، ومن كان كذلك فمحدث لم يكن ثم كان. وإن كان أحدثه في غيره فواجب أن يكون ذلك الغير عالماً بما حلّه منه دونه، كما أن من حلّه اللون فهو المتلوّن به دون غيره، وكذلك من حلّته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره. وليس يجوز أن يكون عالماً بعلم في غيره كما لا يجوز أن يكون متحركاً بحركة في غيره ولا متلوّناً بلون في غيره، هذا كله محال. وليس يجوز أن يكون أحدثه قائماً بنفسه لا في شيء يحل فيه، كما لا يجوز أن يحدث حركة قائمة بنفسها لا في متحرك ولا لوناً قائماً بنفسه لا في ملوّن. هذه شبهة هشام بن الحكم التي وصفها صاحب الكتاب بالقوّة واجتهد في تصحيحها وبلغ غايته في تحسينها ثم عارض بها (زعم) شبهة أبي الهذيل في العلم. ولا أعلم شُبهةً هي أضعف ولا أوهَى ولا أحطّ لمقدار من دخلت عليه من شبهة هشام في العلم، ولَشبهةُ ابن كُلاّب في قدم الكلام أقوى من شبهة هشام في العلم. ثم إنا نرجع إلى ما حكاه صاحب الكتاب من الاعتلال لهشام في حدث العلم، فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إنه لما فسد أن يكون القديم جلّ ثناؤه عالماً بعلم

محدث لما بيّنا، وفسد أيضاً أن يكون عالماً بعلم قديم لفساد قِدَم الاثنين، صح وثبت أنه لم يزل عالماً بالأمور دقيقها وجليلها على ما هي عليه من حقائقها لنفسه لا بعلم سواه. وأما قول صاحب الكتاب: «إنه إن كان لم يزل عالماً بدقائق الأمور وجلائلها لنفسه فهو لم يزل يعلم أن الجسم متحرك لنفسه، لأنه الآن عالم بذلك وما عِلمه الآن فهو لم يزل عالماً به» ففاسد غير صحيح. والصحيح من القول هو أن الله جلّ ثناؤه كان ولا شيء معه، وأنه لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك بعد خلقه إياها وتسكن. ونقول أيضاً: إنه لم يزل يعلم أنها متحركة إذا حلّتها الحركة وأنها ساكنة إذا حلّها السكون، فهو جلّ ذكره لنفسه لم يزل يعلم أن الجسم قبل حلول الحركة فيه سيتحرك، وأنه في حال حلول الحركة فيه متحرك. ومما يبيّن ذلك ويوضحه أن النبي صلى الله عليه وسلم، لو أعلمنا يوم السبت أن زيداً يموت يوم الأحد لكُنّا يوم السبت نعلم أن زيداً قبل حلول الموت فيه سيموت يوم الأحد، ونعلم أيضاً يوم السبت أنه ميت يوم الأحد إذا حل الموت فيه. ووجه آخر وهو أن الله لم يزل يعلم أنه سيخلق الأجسام وأنها ستتحرك[1] بعد خلقه إياها، فإذا خلقها وأوجدها ثم تحركت قلنا عند حلول الحركة فيها: إن الله جلّ ذكره لنفسه يعلم أنها قد تحركت، لا لحدوث علم فيه

(١) في الأصل: سَتحرك.

جلّ ثناؤه ولكن لحدوث الحركة في الجسم. وذاك أن الله يعلم الأمور على حقائقها لنفسه، فلما كان حقيقة العلم بالجسم قبل أن يتحرك أنه ليس بمتحرك وأنه سيتحرك كان عالماً به على ما هو عليه من ذلك. ولما كان حقيقته في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك كان عالماً به في حال حدوث الحركة فيه أنه متحرك لأن حقيقته أنه كذلك؛ وإنما اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بالعبارة عن اختلاف أحوال الجسم، فلما كانت أحوال الجسم مختلفة اختلفت العبارة عنها ثم اتصلت العبارة عنها بالعبارة عن العلم بها فاختلفت العبارة عن العلم بها لاختلاف ما اتصلت به من العبارة عنها. ونظير ذلك أنا نقول إذا كان زيد في البيت: عن السقف فوقه، فإذا علا زيد على البيت قلنا: إن السقف تحته، والسقف بحاله لم يتغير، ولكن لما اختلفت أحوال زيد فصار مرة تحت السقف ومرة فوقه اختلفت العبارة عنه ثم اتصلت العبارة عن أحواله المختلفة بالعبارة عن السقف فاختلفت العبارة عن السقف أيضاً باتصالها بالعبارة عن أحوال زيد المختلفة. وكذلك أيضاً لما اتصلت العبارة عن العلم بأحوال الجسم المختلفة بالعبارة عن أحواله اختلفت العبارة عن العلم لاتصالها بها، لا لأن العلم اختلف ولا تغاير. وهذا بيّن والحمد لله. ووجه آخر وهو شبيه بما مضَى، أن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بالجسم ولا يزال عالماً به وبما يحلّه، وقول القائل: «يكون الجسم

وهو كائن وقد كان ويتحرّك الجسم وهو متحرك وقد تحرك» إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله، ولكن إذا ذُكر[١] العلم مع اختلاف أحوال الجسم اختلفت العبارة عنه لاختلاف ما ذكر معه. فأما العلم به في الحقيقة فمتقدّم غير حادث.

قال صاحب الكتاب: فإن زعموا أن الله يعلم لنفسه أن الجسم متحرّك إذا تحرك ويعلم لنفسه أن الجسم ساكن إذا سكن من غير أن يحدث له علم، فلِمَا أنكروا أن يكون الجسم متحرّكاً إذا خلّى[٢] مكانه وفرّغه، ساكناً إذا صارَ فيه وتثبّت، من غير أن يحدث له حركة وسكون؟. فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إن الجسم لم تختلف العبارة عنه لاتصالها بالعبارة عن الاختلاف بشيء آخر فيجبَ أن نقول فيه ما قلنا في العلم، ولكن الجسم اختلفت أحواله في نفسه وتغايرت على العيان وعُلم ذلك منه ضرورةً. والشيء الواحد لا يخالف نفسه ولا يكون غيرها. فوجب بذلك أن الاختلاف والتغاير إنما وقع بين شيئين هما سواه وهما السكون والحركة. فلذلك قلنا: إن الجسم إنما يتحرّك بحلول الحركة فيه ويسكن لحلول السكون فيه. والقديم جلّ ذكره عالم بالأشياء على ما هي عليه من حقائقها لم يزل ولا يزال كذلك، وإنما اختلفت العبارة عن علمه بالأشياء قبل أن يوجدها وفي حال وجودها لاتصال العبارة عن علمه بالأشياء

(١) في الأصل: ذكرت.

(٢) في الأصل: خلا.

بالعبارة عن الأشياء المتغايرة المختلفة الأحوال، فاختلفت لاختلاف ما اتصلت به.

ثم إن صاحب الكتاب أكّد هذا الكلام بكلام أتى به، وقد تقدّم جواباً فيه. ثم قال صاحب الكتاب: فهذا بعض ما يحتج به هشام من القياس. يقال له: قد نقضنا قياس هشام الفاسد وبيّنا فساده وأوضحنا خطأه بقياس صحيح واضح قريب ﴿لِمَن [كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ] أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾.

قال صاحب الكتاب: وقد احتج من القرآن بقول الله عزّ وجل: ﴿لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ وبقوله: ﴿ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمۡ ضَعۡفٗا﴾. قال: فكما أن التخفيف حدث الآن فكذلك العلم بضعفهم[1]، لأن الكلام الثاني معطوف على الأوّل. (قال) ولهاتين الآيتين نظائر في القرآن كثير كان يعتلّ بها كاعتلاله بهما. يقال له: قد أوضحت من جهل هشام ما كفيت خصمه مؤونة التشنيع عليه، لأنك أفصحت بلسانك أن هشاماً كان يزعم أن الله إنما يستفيد العلم بالشيء عند كونه وحدوثه كما يستفيد الناس، وقد كان قبل أن يستفيد جاهلاً بالأمور لا يدري ما يكون ولا ما يحدث ـ تعالى الله العالم بالأمور الذي لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء. فأما قول الله عزّ وجلّ ﴿فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ ففيها

(١) في الأصل: بضعفه.

للعلماء تأويلان. قال بعضهم: «التعملوا بالطاعة» وهي نظير قوله ﴿لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ أي لترضى. وقال آخرون: «ليعلم عملكم موجوداً» وإن كان عالماً به قبل وجوده. وأما قوله: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ﴾ ففيها قولان: أحدهما أن «الآن» وقعت على التخفيف وحده والعلم بالضعف متقدّم. ونظير ذلك قول القائل: «اليوم أصير إلى فلان وأعلم أنه لا ينصفني» فمصيره إليه حدث في اليوم وعلمه به متقدّم كأنه قال: «أصير إليه وأنا أعلم بأنه لا ينصفني». والوجه الآخر أن «الآن خفف الله عنكم وعلم الضعف منكم موجوداً» وإن كان عالماً به قبل وجوده.

ثم قال صاحب الكتاب: واحتج من الإجماع بقول المسلمين: «الدار دار محنة، وإنما خلقت ليمتحن العقلاء فيها». قال هشام: وليس يصح الامتحان فيها لمن لم يزل عالماً في الحقيقة قبل امتحانه إياها. ولو جاز أن يمتحن الشيء من يعلمه من جميع وجوهه جاز أن يتعرفه من يعلمه من جميع وجوهه. فلما فسد تعرُّفه ممن لم يبق عليه من العلم به شيء فسد امتحانه ممن قد أحاط علمه بجميع حقائقه. فنقول ـ والله الموفق للصواب ـ إن التعرّف سبب[١] للمعرفة موصل[٢] إليها، ومن المحال أن يتقدم المسبب سببه، وذلك أن الأشياء المعروفات لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون مستدلاً عليها

(١) في الأصل: سبباً

(٢) في الأصل: موصلاً.

أو محسوسة؛ فالاستدلال هو تعرّف الأشياء المستدلّ عليها و[الحس هو] إدراك الحواس حتى يعرف الشيء المحسوس. ومن المحال أن تكون المعرفة لتقدّم الاستدلال الموصل إليها والحس الذي هو سبب إليها. وهذا بيّن واضح لا يخفى على ذي عقل. وليست هذه العلة موجودة في امتحان من قد علم أنه [غير] مطيع للممتحِن له، إذ كان الممتحن له قد علم أنه قد أقدر من امتحنه على ما أمره به وأعانه عليه وأوضح له الطريق إليه ورغّبه فيه ورهّبه من تركه بغاية الترهيب فآثر الكفر على الإيمان و المعصية على الطاعة؛ فالمكلِّفُ لمن وصفنا شأنه الإيمانَ الممتحِنُ له بفعله محسن إليه متفضل عليه وهو المسيء إلى نفسه، وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الممتحن له ولا تزيل تفضله عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: قال هشام: فإن كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم وما معنى الاحتجاج عليهم وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرّضون له؟ هل يكون حكيماً مَنْ دعا مَنْ يعلم أنه لا يستجيب له ومَنْ لا يرجو إجابته؟. يقال له: فكأن الله عند هشام إنما كان حكيماً في امتحانه لخلقه وأمره ونهيه لجهله بما تؤول إليه أمورهم، ولو كان بها عالماً كان غير حكيم! وكفى بقولٍ قُبْحاً أن يكون قائله تلجّأ في زوال السفه عن خالقه [إلى] أن وصفه بالجهل بخلقه وبما[1] تؤول إليه

(١) في الأصل: ولما.

أمورهم وإلى ما يكون مصيرهم. ثم نقول: إن الله جلّ ذكره لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، وإن إرساله الرسل واحتجاجه على خلقه وتعريضهم للمحنة صواب في التدبير حسن جميل لا يقدر مَنْ أنصف من نفسه وترك الميل إلى هواه أن يدفعنا عنه. وذلك أن من خالفنا مُقِرٌّ أن خلق مَنْ قد علم منه أنه يطيع ويؤمن ويستحق الخلود في الجنان حسن جميل. فإذا كان هذا على ما وصفنا ثم أرينا مَنْ خالفنا أن الذي علم منه أنه يكفر قد فعل به من التعريض والمحنة والبيان والتقوية والمعونة والدلالة والدعاء مثل الذي فعل بالذي علم أنه يؤمن ويطيع، فقد صح أن خلق مَنْ علم منه أنه يكفر ويعصي في الحكمة كخلق من علم منه أنه يؤمن ويطيع، إذ كان الأمر الذي حَسُن له خلق مَنْ علم منه أنه يؤمن ويطيع هو تعريضه لما يوصله إلى الخلود في جنات النعيم. وقد كفر الكافر ومعصيته وإساءته إلى نفسه لا تغيّر إحسان الله إليه بل ترجع باللوم على الإساءة إلى من فعلها وهو الكافر العاصي، وترجع بالوصف بالإحسان والإنعام إلى فاعله وهو الله جلّ ثناؤه. وكما أن داعيا لو دعا النبيَّ صلى الله عليه وسلم إلى الكفر بالله والشرك لم يكن تركُ النبي عليه الصلاة والسلام لإجابته ولا إباؤه[1] لقوله بالذي يدفع عنه أن يكون قد دعا إلى أمر قبيح ليس

---

(١) في الأصل: اياوه.

بحسن ولا جميل، فكذلك ترك الكافر ما أمره الله به من الطاعة لا يدفع أن يكون ما أمره الله به حسناً ليس بقبيح.

ثم قال صاحب الكتاب: قال هشام: وما وجه قول الله لموسى وهارون ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾؟ هل يجوز مثل هذا الكلام ممن قد علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه، وهل يصح إلاّ من المتوقَّع المنتظَر؟. يقال له: وهذا مما أكّدت به أن هشاماً زعم أن الله تعالى أمر موسى وهارون أن يدعوا فرعون إلى الإيمان به وهو جاعل بما يجيبهما به لا يدري أيقبل منهما أو يردّ عليهما؟. فليت شعري على أي وجه عند هشام قال لهما ﴿فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ۚ بِـَٔايَـٰتِنَآ أَنتُمَا وَمَنِ ٱتَّبَعَكُمَا ٱلْغَـٰلِبُونَ ﴿٣٥﴾﴾: أعلى العلم منه بذلك - فهذا ترك قوله - أم على التبخيت والتخرّص؟ فالقائل لما لا يدري أيكون أم لا يكون: إنه كائن، كاذب عند كل ذي عقل. هذا قول هشام وهذه شبهه. ثم يزعم صاحب الكتاب أن شبه الرافضة في الغموض والشدّة كشبه مَنْ غلط من المعتزلة. ولعظيم ما وصف به هشام ربه لخروجه من الإسلام خروجاً لا شبهة فيه على مسلم قال فيه الشاعر:

ما بالُ مَنْ ينتحل إلا سلاما … متّخذاً إمامه هشاما

ثم إنا نرجع إلى الآية فنقول: إن معنى قول الله عزّ وجلّ ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾: ليتذكّر ويخشى، وهو نظير قوله ﴿وَمِنْ ءَانَآيِٕ ٱلَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ﴾ لا على الشك. فكذلك هي ثمّ. والله محمود.

قال صاحب الكتاب: قال هشام: فإن سألتنا المعتزلة عن قوله ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ ونحوها من القرآن فليس هذا (زعم) إلاّ كالذي يُسألون عنه من قوله: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ و﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ و﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ ونحو هذا من الآي، ولن يكون مخرجنا دون مخرجهم ولن يضيق علينا من التأويل ما يتسع عليهم. فالويل لصاحب الكتاب! لو أراد أن يقول: إن هشاماً لا شبهة له ولا حيلة عنده في تأويل ما ذكر أن المعتزلة سألته عنه من هذه وأخواتها من آي القرآن، هل كان يزيد على ما حكى عنه؟ أوَليس قد علم كل من قرأ كتابه أنه لم يترك تأويل الآية ويفزع إلى المعارضة بذكر الآيات التي تُسأل المعتزلة عنها في القدر إلاّ لعجزه عن أن يأتي لها بتأويل؟ ثم إنا نقول: إن تأويل المعتزلة للآي التي ذكرتها

معروف مشهور في كتبهم. فهلا ذكرت أنت تأويل هشام فيما ذكرت أن المعتزلة تسأله عنه لنعلم أنه قد لجأ إلى شبهة؟ وأي شبهة تكون لرجل يزعم أن الله تعالى لا يعلم الشيء حتى يكون وهو يسمع الله عز وجل يخبر عن أشياء لم تكن أنها ستكون وعن أشياء لا تكون أن لو كانت كيف كانت تكون، لولا حيرة صاحب الكتاب وجهله بما يكون منه؟ فأما تأويل المعتزلة لِما تلا من الآيات فسهل قريب. أما قوله: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ أي بعلم الله وتخليته. وأما قوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ فإن هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه و كفروا به لم يغلبوه وأنه لو شاء لأدخلهم في الإيمان كرهاً وأجبرهم عليه جبراً. وأما قوله ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ فإن هذا خبر عن اختلافهم ولم يضف اختلافهم إلى نفسه جلّ ذكره بل أضافه إليهم؛ وليس علينا في هذه الآية مسألة ولكن صاحب الكتاب كالسكران. وأما قوله ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ و﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ فليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به ـ تعالى عن ذلك ـ ولكنه على الاسم والحكم والشهادة. ألا تراه يقول «بكفرهم» وإنما ختم على قلوبهم ما فيها من الكفر. وأما قوله ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فإن الله جلّ ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه ضالاً

وحكمه عليه بما كان منه من الضلال. وأما قوله ﴿يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فإنما ذلك بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آي القرآن وعلى ألسنة الرسل عليهم السلام من لعنه وشتمه والبراءة منه فيضيق صدره لذلك. وأما قوله: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ فإنما اخبر نبيه عليه السلام أنه «لا يقبل منك من تحب قبوله منك، ولكن الله قادر على أن يدخل في الإيمان من يشاء من حيث يجبره عليه ويضطره إليه». وقالوا فيها وجهاً آخر قالوا: «إنك لا تحكم بالهداية لمن تحب لأنك لا تعلم باطن الخلق، ولكن الله يحكم لمن يشاء ﴿وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ أي مَنْ علم منه أن باطنه كظاهره فذلك المهتدي عنده، وإنما عليك أنت الحكم بالظاهر». ويقال: إنها نزلت في أبي طالب. فهذه تأويلات المعتزلة لما تلا من الآيات وكلها واضح قريب غير خارج من اللغة ولا مستكره المعنى والحمد لله رب العالمين.

ثم قال: وقد أجمع الموحدون على أن الله كان ولا شيء، فإذا كان هذا هكذا وكان العلم لا يقع إلاّ على شيء فلا معنى لقول القائل: لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل كونها، إذ الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها. يقال له: إن قول الموحدين: إن الله كان ولا شيء، صواب صحيح، وليس ذاك بمفسد أن يكون الله لم يزل عالماً بالأشياء لأن الأشياء تكون. والمعتزلة لما قالوا: إن الله لم يزل عالماً بالأشياء،

لم يزعموا أن الأشياء معه لم تزل. إنما قالوا: إنه لم يزل عالماً بأن الأشياء تكون وتحدث إذا أوجدها وأحدثها سبحانه وبحمده. وأما قوله: إن الأشياء لا تكون أشياء قبل كونها، فإن أراد أن الأشياء لا تكون أشياء موجودات قبل كونها فصحيح مستقيم، ولكنها أشياء تكون وأشياء تحدث إذا أحدثها صانعها. ولو كان لا شيء معلوم إلا موجود كان لا شيء مقدور عليه إلا موجود، ولو كان ذلك كذلك لكان الفعل مقدوراً عليه في حاله غير مقدور عليه قبل حاله كما كان معلوماً في حاله وغير معلوم قبل حاله. ولو كان هذا هكذا كان القول بأن الله لم يزل قادراً محالاً كما أن القول بأن الله لم يزل عالماً عند هشام خطأ.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما أبو الهذيل فإنه اعتل في نهاية علم الله بقول الله ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وذكر أن هذا من قوله يوجب لعلمه غاية لا يتجاوزها إذ كان الكل يوجب الحصر والنهاية، وقد كذب وقال الباطل. لم يقل أبو الهذيل: إن علم الله ذو غاية ولا نهاية، ولا إنه محصور محدود. وذاك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله؛ فلو زعم أن علم الله متناهٍ لكان قد زعم أن الله متناهٍ، وهذا شرك بالله وجهل به عند أبي الهذيل. ولكنه كان يقول: إن المحدثات ذات غايات ونهايات مُحصاة معدودة لا يخفى على الله منها شيء. ومما يدل على ميل صاحب الكتاب وتعصبه مع هشام

[١٢٤]

على أبي الهذيل رحمه الله، أنه ذكر ما احتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث وما استدل به من الخبر وأكّد ذلك بغاية ما أمكنه، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج بها وبآيات من القرآن وأشياء من الإجماع، ولكنه قول ليس يقول به أحد من المعتزلة فتخبر بشبهته في القول به؛ على أنا قد ذكرنا في أوّل الكتاب من الاحتجاج[1] له طرفاً.

ثم إن صاحب الكتاب سأل أبا الهذيل في عمومه الكل للأشياء المحدثات بسؤال سأله عنه جعفر بن حرب في كتابه «كتاب المسائل في النعيم»، فويل لصاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام، ثم لا نجده يلجأ في مسألة ولا جواب إلا إلى مسائلها وجواباتها؟. فقال: هل دخل تعالى في هذا الكل الذي وصف الله نفسه بالعلم به؟ فإن قال: نعم! فقل له: أوليس القديم ليس بذي نهاية؟ فمن قوله: بلى! (قال) فقيل له: أفلا ترى أن الكل قد وقع على ما ليس بذي نهاية؟ وهذا هدم عليك. فما

---

(١) صححه الناسخ وكان قد كتب «الاجماع».

[١٢٥]

أنكرت إذ كان هذا هكذا أن يكون ما وصف الله نفسه بالعلم به غير متناهٍ وإن كان واقعاً تحت الكل؟ (قال) وإن زعم أن الله لم يدخل في هذا الخبر لأنه ليس بمتناهٍ والكل لا يقع إلا على متناهٍ، وإنما دخل فيه ما يكون في الدنيا لأنه محدود متناهٍ، (ثم قال) فغلط أبي الهذيل يوازي غلط هشام فيه؛ ولو قلت: إن غلط أبي الهذيل أفحش، لرجوت أن أكون صادقاً. يقال له: نحلت أبا الهذيل قولاً لا يقوله ولا يعتقده. وشتّان بين قول هشام في العلم وهو يتدين به ويعتقده وقد مات عليه، وبين قول كان أبو الهذيل يتكلم فيه على البور والنظر ثم تاب قبل موته من الكلام فيه لما رأى من ظن الناس أنه يقول به! على أن الفصل عند أبي الهذيل بين ما قاله وبين ما عارضه به صاحب الكتاب أن المخبِر خارج من حُكم خبره وأنه [غير] متناهٍ ووجب أن [يكون] لكل شيء سواه كلٌ وأنه متناهٍ لعموم الخبر. قال: وذاك نظير قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾.

ثم قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام بن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم. ونقول: إنه قد كذب على هشام الفوطي كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام. وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله، والله جلّ ذكره عند هشام الفوطي لم يزل عالماً لنفسه لا يعلم محدث،

[١٢٤]

على أبي الهذيل رحمه الله، أنه ذكر ما احتج به هشام من القياس في أن علم الله محدث وما استدل به من الخبر وأكّد ذلك بغاية ما أمكنه، وترك أن يحتج لأبي الهذيل بحرف واحد مما كان أبو الهذيل يحتج بها وبآيات من القرآن وأشياء من الإجماع، ولكنه قول ليس يقول به أحد من المعتزلة فتخبر بشبهته في القول به؛ على أنا قد ذكرنا في أوّل الكتاب من الاحتجاج[1] له طرفاً.

ثم إن صاحب الكتاب سأل أبا الهذيل في عمومه الكل للأشياء المحدثات بسؤال سأله عنه جعفر بن حرب في كتابه «كتاب المسائل في النعيم»، فويل لصاحب الكتاب! كيف يعيب المعتزلة ويخبر بضعفها في الكلام، ثم لا نجده يلجأ في مسألة ولا جواب إلا إلى مسائلها وجواباتها؟. فقال: هل دخل تعالى في هذا الكل الذي وصف الله نفسه بالعلم به؟ فإن قال: نعم! فقل له: أوليس القديم ليس بذي نهاية؟ فمن قوله: بلى! (قال) فقيل له: أفلا ترى أن الكل قد وقع على ما ليس بذي نهاية؟ وهذا هدم عليك. فما

(١) صححه الناسخ وكان قد كتب «الاجماع».

أنكرت إذ كان هذا هكذا أن يكون ما وصف الله نفسه بالعلم به غير متناهٍ وإن كان واقعاً تحت الكل؟ (قال) وإن زعم أن الله لم يدخل في هذا الخبر لأنه ليس بمتناهٍ والكل لا يقع إلا على متناهٍ، وإنما دخل فيه ما يكون في الدنيا لأنه محدود متناهٍ، (ثم قال) فغلط أبي الهذيل يوازي غلط هشام فيه؛ ولو قلت: إن غلط أبي الهذيل أفحش، لرجوت أن أكون صادقاً. يقال له: نحلت أبا الهذيل قولاً لا يقوله ولا يعتقده. وشتّان بين قول هشام في العلم وهو يتدين به ويعتقده وقد مات عليه، وبين قول كان أبو الهذيل يتكلم فيه على البور والنظر ثم تاب قبل موته من الكلام فيه لما رأى من ظن الناس أنه يقول به! على أن الفصل عند أبي الهذيل بين ما قاله وبين ما عارضه به صاحب الكتاب أن المخبِر خارج من حُكم خبره وأنه [غير] متناهٍ ووجب أن [يكون] لكل شيء سواه كلٌ وأنه متناهٍ لعموم الخبر. قال: وذاك نظير قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾.

ثم قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام بن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم. ونقول: إنه قد كذب على هشام الفوطي كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام. وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله، والله جلّ ذكره عند هشام الفوطي لم يزل عالماً لنفسه لا يعلم محدث،

وإنما زعم أن الأشياء المحدثات لم تكن أشياء قبل إحداث الله لها. هذا قوله؛ وأما ما حكاه صاحب الكتاب عنه فكذب وباطل.

ثم قال: وشيء آخر وهو أن السَّكنيّة بأسرها تقول في العلم بقول هشام بن الحكم. والسَّكنيّة فرقة من فرق أهل العدل. وجهم يقول بمثل القول الذي أنكره الجاحظ على هشام. (قال) فإن قال: السَّكنيّة ليست معتزلة وكذلك جهم، (قال) قلنا: إن لم تكن السَّكنيّة معتزلة فإنها عدلية، وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد. يقال له: إنا لم ندفع أن يكون قد شارك هشام بن الحكم في قوله في العلم غيره من أهل الجهل بالله والكفر به، وليس بحجة لهشام بن الحكم موافقةُ جهم له في حدث العلم لأن الحجة عليهما فيه واحدة. وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامّة لجهم إلى المعتزلة لقوله بخلق القرآن. ولجهمٌ عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم. وأما ذكر السَّكنيّة فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتشبيه، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان

هذه الخصال الخمس[١] فهو معتزلي. فأما قوله: «فليس ابن شبيب ولا مويس وصلح وغيلان وثمامة وأبو شمر وكلثوم منكم وإن وافقوكم في التوحيد والعدل بخلافهم في المنزلة بين المنزلتين» يقال له: أما ثمامة فما سمعنا أحداً قط يحكي عنه خلاف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، ولقد كذبت عليه وقلت الباطل. ولثمامة كان أشدّ فخراً باسم الاعتزال من أن يخلّ منه بحرف يزيل عنه اسمه. وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي مَن اجتمعت فيه فهو معتزلي؛ وهذه رسائله قد طبّقت الأرض تشهد بكذب صاحب الكتاب عليه. وأما من سِوَى ذلك فليس تفتقر المعتزلة إلى إضافتهم إلى أنفسهم ولا إلى إدخالهم في جملتهم.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما البداء فإن حُذّاق الشيعة يذهبون إلى ما يذهب إليه المعتزلة في النسخ، فالخلاف بينهم وبين هؤلاء في الاسم دون المسمَّى. يقال له: إن الرافضة لا تعرف ما حكيت، وإنما خرّجه لهم منذ قريب نفر صحبوا المعتزلة. فأما الرافضة بأسرها فإنها تقول بالبداء في الأخبار وليس القول بالنسخ في الأمر والنهي من القول بالبداء في الأخبار في شيء.

ثم قال صاحب الكتاب: فأما من خالف سبيل هؤلاء من الشيعة فإنهم رجعوا منه إلى أمور: منها قول الله ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ

(١) في الأصل: الخمسة.

﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾. يقال له: إنه ليس في الآية التي تلوتها ما يوجب البداء، وقد تأولها أهل العلم من المسلمين على خلاف ما تأولتها الرافضة. فقال بعضهم: إن الله جلّ ذكره جعل الأجل للمؤجلين فيه في كتاب نسخته الملائكة الذين تُعبّدوا بحفظ الخلق، فتكون للإنسان عندهم نطفة أجلاً معلوماً ثم علقة أجلاً ثم مضغة أجلاً معلوماً، فإذا نقله عظماً كتب اسمه إلى ما نقله إليه ومحاه من الكتاب أن يكون مضغة ثم ينقله طفلاً، فإذا بلغ أشدّه محا اسمه أن يكون في الكتاب طفلاً وكتبه بالغاً، وإذا ردّه إلى أرذل العمر محا اسمه أن يكون في الكتاب قويّاً عاقلاً ويكون كافراً أجلاً معلوماً، فإذا أسلم محاه من الكتاب الذي كتبت الملائكة عليه فيه أنه كافر، وإذا كان حيّاً ثم أماته محاه من كتابه أن يكون اسمه فيه حيّاً وكتبه ميتاً. ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يقول: وعند الله أصل كتاب هذا مجموعٌ فيه تنسخ منه الملائكة ما تقدّم من علم الله قبل كونه وهو مكتوب فيه كم يكون نطفة وكم يكون علقة وكم يكون حيّاً. وقال بعضهم: لكل أجل كتابٌ، يقول: لكل كتاب أجلٌ: للتوراة أجل أي وقت يعمَل بما فيها، وللإنجيل أجل أي وقت وللزبور وقت وللقرآن وقت ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ من تلك الكتب ﴿وَيُثْبِتُ﴾ ما يشاء ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يعني الأصل الذي نسخت منه هذه الكتب وهو قوله ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾. وقال بعضهم:

مع ابن آدم ملكان منذ أدرك يكتبان الخير والشر ثم يمحو الله من ذلك ما يشاء ويثبت ما يشاء. وهذه التأويلات كلها جائزة، وتأويل الرافضة لهذه الآية واختيارها له دون ما ذكرنا من التأويلات الصحيحة يشبه سائر اختياراتها من التشبيه والجبر والقول بالرجعة وإكفار المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان.

ثم قال صاحب الكتاب: ومن حججها قول الجماعة: «الصدقة تدفع القضاء المبرم». ومنها ما جاء في الحديث: «ما تردّدت في شيء تردّدي في قبض روح عبدي المؤمن». (ثم قال) ولهم فيه حجج كثيرة ليس هذا موضع ذكرها. ونقول: إن هذا الذي ذكره صاحب الكتاب يشبه لعمري أدلة الرافضة وحججها، ويتعالى الله عن أن يتردّد في شيء من أفعاله. والجماعة التي قالت: «الصدقة تدفع القضاء المبرم» فلقولها تأويل وهو أن من منع زكاة ماله فقضى الله عليه أنه فاجر فاسق من أهل الوعيد، فإذا تصدق بها وأخرجها أزال الله عنه ذلك القضاء وقضى له بقضاء غيره وهو أنه يرتقي من أهل الوعد في الجنة. وهذا وجه حسن سهل قريب.

ثم قال صاحب الكتاب: وليس هو مع ما فيه بأشنع من قول الجاحظ وأستاذه النظّام: إن الله لا يقدر أن يزيد في الخلق ذرة ولا ينقص منه ذرة، لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه في العدد، (ثم قال) ولفعَّالٌ تعرض له البدوات ولا تتعذر عليه الأفعال أنبه

ذكراً وأعلى شأناً من فعّال لا يستطيع أن يزيد في فعله شيئاً ولا ينقص منه شيئاً ولا يقدّمه ولا يؤخّره. فويل صاحب الكتاب! ما أشدّ بهته وأقلَّ حياءَهُ! متى قال إبراهيم أو أحد من المعتزلة: إن الله جلّ ذكره لا يقدر على شيء مما ذكره؟ وإن القول بما[1] حكاه صاحب الكتاب عند إبراهيم وعند كل منتحل للإسلام كفر وشرك، وليس في الكذب على الخصوم درك. وبحسب صاحب الكتاب أن قارئه يعلم ضرورة أنه قد كذب فيه على إبراهيم وأصحابه، لأن قول إبراهيم معروف عند مخالفيه محفوظ كحفظه عند أصحابه. ثم يقال: إن الفعّال الذي تبدو له البدوات في أفعاله إنما ذاك بجهله بالأمور، فإذا فعل فعلاً وخبّر بخبر ثم تبيّن له أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه إلى غيره، والموصوف بهذا منقوص والنقص من أعلام الحدث، ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما القول بالرجعة فإن الشيعة تزعم أنها لا تنقض توحيداً ولا عدلاً ولا تستحيل في القدرة ولا يفسد فعلها في الحكمة. وما كان هكذا فليس يدفعه العقل. ولن يبطل عندهم إن كان باطلاً إلا بالسمع. يقال له: ليس كل ما لم يُبطل توحيداً ولا ينقض عدلاً ولا يستحيل كونه في القدرة، فلنا أن نصف الله عزّ وجلّ بأنه يفعله ولا خبر أنه يفعله. وقد علمنا أنه ليس

---

(١) في الأصل: لما.

بمستحيل أن يحوّل الله أبا قبيس ذهباً، وأن ذلك لو كان لم ينقض تحيداً ولم يبطل عدلاً. وليس لنا وإن كان ذلك كذلك أن نصف الله بأنه يفعله، إذ كان الخبر لم يأتنا[١] بأنه يفعل ذلك.

فكذلك القول بالرجعة. ليس لنا أن نقول به وإن كانت غير مستحيلة في القدرة، إذ كان الخبر لم يأت بها بل قد أتى بإبطالها ونفيها. ثم قال: وللسمع طرق ثلاث: أحدها القرآن والآخر الإجماع والثالث الخبر الموجب للعلم. (قال) فأما القرآن فقد نطق بها في غير موضع، منها قوله ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾. يقال له: هذه الآية تُبطل القول بالرجعة، لأن الله خلقَ بني آدم من نطف ميتة ثم يحييهم في دار الدنيا ثم يميتهم ثم يحييهم يوم القيامة فذلك موتتان وحياتان. وأحسب صاحب الكتاب ليس يحسن الحساب أيضاً فلذلك احتج بهذه الآية. قال: ومنها قوله: ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾. يقال له: إنا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم ـ هذا لا يدفعه مسلم ـ وإنما أنكرنا على الرافضة قولها: إن الله يعيد الخلق الذين أماتهم إلى دار الدنيا قبل القيامة. ثم قال: وأما الإجماع فإنه قد جاء بأن عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويردّهم إلى دار الدنيا. يقال له: وهذا أيضاً كالذي قبله: قد علمنا أن الله قد أحيا الموتى على

---

(١) في الأصل: ياتينا.

يدي عيسى بن مريم صلى الله عليه، وقد نطق بذلك القرآن نصاً. ثم قال: وقد جاءت الأخبار الصادقة مشروحة مفسرة وليس فيها إلا خلاف الأموية فقط، لأن الأموية على إبطالها، وليس في خلاف الأموية ما هوّل به الجاحظ. يقال له: ليس تسهيلك للقول بالرجعة بمزيل للشُّنعة ولا بمخرج للرافضة من الكفر بالقول به. وإنما تسميتك مَنْ أنكر القول بالرجعة أمويّةً كبعض ما مضى من كذبك في هذا الكتاب وبهتك. ثم يقال له: ألست تعلم أن الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية والأمة كلها إلا أهل الإمامة تنكر القول بالرجعة وتدفعها وتكفر قائلها وتخرجه من الإسلام؟ ولعلم الرافضة بخروجها من الإسلام عند الأمة في قولها بالرجعة قد تواصوا بكتمانها وألا يذكروها في مجالسهم ولا في كتبهم إلا فيما قد أسرّوه من الكتاب ولم يظهروه.

ثم قال صاحب الكتاب: وليس بين الأمة خلاف في فساد قول النّظام: إن من نام مضطجعاً لم تجب عليه طهارة، وإن من ترك الصلاة عامداً لم تجب عليه إعادة. وهذان القولان أشنع عند العامة من القول بالرجعة. يقال له: هذا كذب على إبراهيم لم يقل به فنتشاغل به، وقد بيّنا ذلك فيما مضى من كتابنا.

ثم قال: ولو قيل لهم «إن النّظام يزعم أن الله خلقكم خلق آدم وأنه قد أوجدكم في الدنيا منذ ألف سنة وأكثر منها» لأنِسوا،

لاستشناعهم هذا القول، قول من قال بالرجعة من الشيعة. يقال له: قد كثرت كذبك على المعتزلة في هذا الكتاب حتى لقد كان الوجه في نقض كتابك أن يُكتَب على ظهره: «كذب صاحب الكتاب فيما حكاه على المعتزلة» ثم إنا نقول له: إن الرواية قد جاءت عن النبي عليه السلام أن الله مسح ظهر آدم فأخرج ذُرّيته منه في صورة الذر. وجاء أيضاً أن آدم عليه السلام عرضت عليه ذريته فرأى رجلاً جميلاً فقال: «يا رب من هذا؟» قال: «هذا ابنك داود». فكيف تنكر العامة ما ذكر صاحب الكتاب أنها تنكره وأنها تأنس بالرجعة إذ ذكر لها ما حكاه عن إبراهيم وهي تروي عن النبي صلى الله عليه ما حكيته؟ بل لو سمعت العامة قول الرافضة بالرجعة وما ترويه عن من يأتمّون به من الرجوع إلى دار الدنيا قبل القيامة وكيف يظهرون على أعدائهم [لحكمت] لخروج قائله من دين[١] الإسلام. على أن ما حكاه عن إبراهيم كذب وباطل. وإنما أردنا أن نخبر أن قائلاً لو قال به لكان عند العامة دون القائل بالرجعة.

ثم قال: فأما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار وحفص الفرد وقد كان ثمامة يقول بها، وممن كان يقول بها أيضاً حسين النجّار وسفيان بن سَخْتان وبرغوث. يقال له: أما ضرار وحفص فليسا من المعتزلة لأنهما مشبّهان لقولهما بالماهية.

---

(١) كانت في الأصل ابتداءً كلمة أخرى فصححها الناسخ ولم يوضح رسمها.

ولقولهما بالمخلوق. وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر:

فنحن لا نَنْفَكُّ نَلْقَى عاراً نفر من ذكرهُم فراراً
نَنفيهُم عنا ولسنا منهم ولا هُم منا ولا نرضاهُم
إمامُهم جَهْمٌ وما لجَهْم[1] وصحبِ عمرو ذي التُّقَى والعِلْمِ

وأما إضافته القول بالماهية إلى ثمامة فكذب وباطل. وأما حسين وسفيان وبرغوث فقد كانوا على ما وصف ولا يبعد الله غيرهم. والعجب كيف لم يضفهم إلى المعتزلة لقولهم بخلق القرآن؟ ثم انظر إلى مناقضة صاحب الكتاب وقلة تحفظه! قد زعم فيما مضى من كتابه أن ثمامة ليس بمعتزلي لأنه (زعم) لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ثم زعم هاهنا أن من يقول بالماهية من المعتزلة ضرار وحفص[2] وثمامة، فجعله معتزلياً بعد أن أخرجه من الاعتزال. ولذلك ما قيل: «وينبغي للكذاب أن يكون حافظاً».

ثم قال: وأما إضافة الشيعة لمذاهبها إلى أسلافها فليس ذلك بأعجب من إضافة أهل الإمامة لمذاهبها مع اختلافها وتضادها إلى رسولها. فإن كان ما فعلته الشيعة من ذلك يفسد مذهبها في التشيع لبني هاشم فما فعلته الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعة وأصحاب الحديث من إضافتهم ما هم عليه إلى المصطفى

---

(١) في الأصل: ومال جهم.

(٢) في الأصل: ضراراً وحفصاً.

عليه السلام يبطل مذهبهم في التوحيد وفي الإقرار بمحمد عليه السلام. يقال لصاحب الكتاب: إنك ذهبت عمّا أراده الجاحظ وقصد إليه بكلامه. والذي أراده الجاحظ الإخبار عن جناية الرافضة على كثير من آل أبي طالب بما روت عنهم من التشبيه والقول بالصورة وتثبيت البداء والقول بالرجعة وإكفار الأمة ومخالفة السنن والطعن في القرآن، فأوحشوا كثيراً من الناس منهم واتهموهم عند كثير منهم. هذا الذي أراده الجاحظ وقصد إليه، وقد بيّنه في كتابه «كتاب فضيلة المعتزلة» وأوضحه. فإن أنت عارضته بما روت الخوارج والمرجئة والمجبرة عن النبي صلى الله عليه في تصحيح بدعهم وقلت: «فينبغي أن يكون ما روى هؤلاء عن النبي عليه السلام يُتْهمه كما أن ماروت الرافضة على اختلافها عن من ذكرنا يُتْهمهم عند كثير من الناس» قيل لك: ذلك غير واجب، لأن لرسول الله سنناً معروفة ينقلها جماعة الأمة. فمن تفرّد بخبر يخالف سننه[١] المعروفة عُرف كذبه ورُدّ عليه قوله وكانت السنن المشهورة المعروفة تشهد على باطل ما نحله. وليس مع من روت الرافضة ما رووه عنه ما يؤمِن مما[٢] نحله كل فريق منها، كما كان لرسول الله صلى الله عليه ما يؤمن مما تنحله الخوارج والمرجئة، على أن الخوارج والمرجئة والمجبرة ليس يضيفون بدعهم إلى رسول الله صلى الله عليه أنه نصهم عليها نصاً

---

(١) في الأصل: سُننه.

(٢) في الأصل: ما.

بأعيانها، وإنما يأتون بآية من القرآن تحتمل التأويل فيقولون: «هذه الآية تدل على قولنا» أو قول لرسول الله صلى الله عليه يحتمل التأويل فيقولون: «إنما أراد به مذهبنا». فلما كان ذلك كذلك لم يكن ما عارض به صاحب الكتاب الجاحظ بمشبه لما قاله الجاحظ ولا نظير له، والرافضة يأتي كل فريق منهم بقوله بعينه يرويه عن من يأتمّون به. وإذا أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى ما ترويه جملة رواة الرافضة مثل ابن نمير وصفوان الجمّال وسدير وحِبان بن سدير ومعاوية بن عمار وأشباههم. ثم انظر إلى ما ترويه الممطورة عن جعفر وإلى ما ترويه القطعيّة عن جعفر وعن موسى بن جعفر فإنك ترى أعاجيب لا يخفى على الناظر، فيها أن الرافضة أكذب خلق الله وأوضعه لخبر. وهؤلاء الذين ذكرنا أسماءهم هم رواة الرافضة عن أئمتهم ليس يصلون إلى معرفة قول عن أئمتهم إلا عنهم وهم الذين نقلوا إليهم هذه العجائب. ومن العجائب أن الرافضة تحتج في أنه لابدّ من إمام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليأمنوا بزعمهم من تغيير الدين وتضييع السنن وأن يحفظ عليهم دينهم، ثم هم أقبلُ خليقة الله لخبر واحد غير مأمون الباطن عن أئمتهم ويجعلونه حجة فيما بينهم وبين ربهم. وهذا نقض لدليلهم في تثبيت الإمامة.

ثم قال صاحب الكتاب: ويقال له: لا تنس كتاب التحريش لضرار وما فيه من رواية كل فرقة لما هي عليه عن النبي صلى الله عليه،

ولا تنس استحسان أصحابك إياه وتسلقهم به على فساد الأخبار وافهم ما غزوا بهذا وما إليه جروا! وإذا رأيت أهل المذاهب يعيّر بعضهم بعضاً بشنيع الأقاويل فعليك بالصمت!. يقال له: لسنا ندفع أن يكون لبعض أهل البدع أخبار شاذّة يرويها عن قوم ضعفى في تثبيت بدعهم عن رسول الله عليه السلام، ولكن لرسول الله سنن مشهورة معروفة تبطل تلك الرواية وتدفعها وتكذب الرواة لها.

فإن كان لمن تروي عنه الرافضة من آل أبي طالب أعلام مشهورة واضحة فقد استوى الكلام، وإن لم يكن لهم ذلك فقد افترق القولان واختلف الكلامان. على أنا لو اقتصرنا على ما أجمعت عليه الرافضة عن أئمتها أنها تقول به وتأمرها بالقول به لأغنانا وحشته ومخالفته لما عليه أمة محمد صلى الله عليه عن أن تفزع إلى ما تفرّدت به كل فرقة منها من الرواية. ويقال لصاحب الكتاب: لو لزمت الصمت واستعملت الإمساك كما تفعله الرافضة كان أستر على من حاولت نصرته وأنفع لمن تعرضت لتقوية مذهبه من حشو أهل الإمامة.

ثم قال: وأما ما رماهم به من إكفار الصحابة والطعن عليهم (قال) فإني لا أعلم بين الشيعة اختلافاً في كفر من أكفر الصحابة. (ثم قال) وسأصف لكم جملة من قولهم يستدلون بها على أن الجاحظ لا يخلو من أن يكون بهت القوم أو جهل قولهم. يقال له: قد علم الجاحظ أن الرافضة ليس تكفر علي بن أبي طالب

ولا الحسن ولا الحسين ولا سلمان ولا المقداد مع ثلاثة أو أربعة من الصحابة، ولكن خبر عنهم أنهم يُكفرون المهاجرين والأنصار جميعاً إلا نفراً خمسة أو ستة. هذا قولهم المعروف المشهور. فأما إكفار الجماعة حتى لا يبقى منهم أحد فلم يخبر بذلك الجاحظ عنهم.

ثم إن صاحب الكتاب وصف قول الزيدية، وليس قول الزيدية من قول الرافضة في شيء. ثم قال: وزعم قوم منهم أن علياً ولّى أبا بكر وأن أبا بكر كان من تحت يده، فأبو بكر (زعم) عند هؤلاء محسن مصيب بتوليته الأمر. يقال له: هذا قول نفر من الرافضة جزعوا من إكفار المهاجرين والأنصار واستوحشوا منه فصاروا إلى غاية من البهت والجهل هي أغلظ من إكفار الناس أجمعين، وهو قولهم: إن أبا بكر كان عاملاً لعلي وخليفة له من تحت يديه، وأيّ شيء أعجب من والٍ[1] لرجل وخليفة له تحضره الوفاة فستخلف على الناس رجلاً سواه ثم تحضر المستخلف الثاني الوفاة فيجعلها شورى بين ستة المولّي له ولمن كان قبله أحدهم؟ هذا قول متعاقلي الرافضة فليت شعري وجد صاحب الكتاب في قول أحد من المعتزلة هذا الجهل ـ لقد نزّه الله أولياءه وأنصار دينه عن هذه المذاهب وأشباهها.

---

(١) في الأصل: والي.

ثم وصف قول الرافضة المشهور فقال: وزعم هشام بن الحكم أن أكثر الأمة ضلت بتركهم علياً وقصدهم إلى غيره. فأما الكل فليس يجوز عنده أن يجتمعوا على ضلال. يقال له: هذا قول الرافضة المشهور وهو الذي حكاه الجاحظ عنه قد صرّحتَ به؟ ثم قال: ولا أعلم فرقة من فرق الأمة سلمت من الطعن على أكثر الصدر الأول. وقد كذب وقال البهت والزور والبهتان: ما نعلم فرقة من فرق الأمة طعنت على أكثر الصدر الأوّل إلا الرافضة. ثم قال[1]: وذلك أن الأمة خمس فرق، منها شيعة ومنها خوارج ومنها مرجئة ومنها معتزلة ومنها أصحاب الحديث والرواية. (قال) فأما المعتزلة فقد تقدّم وصف قولها في هذا الباب. يقال: وقد تقدم تكذيبنا إياك فيما رميتهم به من قول الزور والبهتان. ثم قال: وأما المرجئة فإنهم يذهبون في أمر علي على مثل مذاهب المعتزلة وقريب منها. يقال له: ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة والولاية لهم. إنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض. فأما ولاية الجميع والترحم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم فلا خلاف بينهم في ذلك ـ اللهم إلا من تولى عن النابتة الفئة الباغية من أهل الشأم فإن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشدّ الخلاف. ثم قال: وأما

---

(١) في الأصل: يقال له.

الخوارج فإنها تكفر عليّاً وعثمان[١] وحسناً وحسيناً والزبير وطلحة وعائشة وأبا موسى وأسامة وسعد وابن عمر وكل من تخلّف عن عليّ قبل التحكيم وعمراً وابنه عبد الله ومعاوية وكل من كان معهم ومع الزبير وطلحة، وتكفر أيضاً عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر. يقال له: إن الخوارج قد سلم عليهم الصدر الأول من المهاجرين والأنصار سِني الجماعة كلها: خلافة أبي بكر كلها وخلافة عمر كلها وست سنين من خلافة عثمان، فلما جاءت سِنو[٢] الاختلاف أسرفت لعمري وتعدّت وظلمت في كثير ممن برئت منه. ودين الله بين المقصر والغالي. والخوارج مع مروقهم من الدين وخروجهم منه أقصد في مذاهبهم من الرافضة لأنه برئوا[٣] من عثمان بعد ست سنين من خلافته، ومن طلحة والزبير للنكث، ومن معاوية لادعائه الخلافة واعتلاله على علي بطلب دم عثمان، ومن عليّ لتحكيمه الرجال فيما نص الله على حكمه نصاً من قتال الفئة الباغية كما نص على جلد القاذف وقطع السارق وقتل المرتد، فلم يزد آخرهم على إنكار أولهم حرفاً واحداً إلى هذه الغاية ولا جعلوا ظهور ما ظهر ممن برئوا[٣] منه وأنكروا عليه يدل على نفاقه بإحداثه. والرافضة بأسرها تزعم أن أبا بكر وعمر وعثمان وأبا عبيدة بن الجراح وجلة المهاجرين وخيار الأنصار لم يزلوا منافقين في حياة رسول الله، وأنه قد نزل في نفاقهم

---

(١) في الأصل: وعثماناً.

(٢) في الأصل: سنى.

(٣) في الأصل: بروا.

وعدواتهم لله ورسوله أي كثير منه ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾ ومنه ﴿أَفَمَن يَمْشِى مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِى سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ في آي كثير من القرآن تزعم الرافضة أنها نزلت في أبي بكر وعمر وأشباههما من أهل السابقة والفضل، ويزعمون أنه حملهم النفاق الذي كان في قلوبهم والغل الذي في صدورهم على أن نخسوا بالنبي ليلة العقبة. ويزعمون أن من خالفهم في مذاهبهم هذه فهو لغير رشده. وبحسبك من شر قومٍ الخوارج مع غلوّها وإفراطها ومروقها من الدين أحسن اقتصاداً منهم. ثم قال: والجاحظ مع هذا من قولهم يذكر محاسنهم وينشر أيامهم ويخبر عن مآثرهم ويحنّ إليهم حنين المطفل إلى أطفالها، لتعلم أنه لم يقصد للشيعة انتصاراً لما ادعى عليهم من شتيمة السلف لأنه قصد إلى ذلك لقصد الخوارج؛ وإنما عمل على العصبية وعلى طلب ثأر أستاذيه من هشام بن الحكم. يقال له: لم يذكر الجاحظ محاسن الخوارج ولم يخبر عن مآثرهم لأنه يتولاهم ولا [لأنه] يميل إليهم، ولكنه خبر أنهم مع مروقهم من الدين وخروجهم عنه وجهلهم به أحسن اقتصاداً من الرافضة، فخبر عن توقّيهم للكذب على من عاداهم وجرأة الرافضة على الكذب على أعدائهم، وخبر عن شعر الخوارج ونواحهم على ذنوبهم ووصف أصحابهم بالنسك والفضل وأنهم لم

يخلعوا إلا المصاحف وإلا السيوف والخيل. ثم خبر عن شعر الرافضة أنهم يبتدئون شعرهم بشرب الخمر وارتكاب المحارم. وما قال من ذلك موجود مشاهد: هذا شعر عمران بن حطّان وحبيب ابن خُذْره وأشباههما من شعراء الخوارج، وهذا شعر السيّد فانظروا فيه لتعلموا صدق الجاحظ وأنه لم يتزيد على الرافضة حرفاً واحداً. وأما قول صاحب الكتاب: «إن الذي حمل الجاحظ على ذلك العصبية وطلب ثأر أستاذيه من هشام بن الحكم» فليت شعري أي ثأر لهشام عند المعتزلة؛ وهل كان المضروب به المثل في الانقطاع عند أهل الكلام إلا هشام بن الحكم؟ ولقد جُمع بينه بين أبي الهذيل بمكة وحضرهما الناس فظهر من انقطاعه وفضيحته وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام. وهو مجلس محكي في أيدي الناس معروف في أهل الكلام. وكذلك كان عليّ بن ميثم بالبصرة في أيدي أحداث المعتزلة. وكذلك كان السكاك بالأمس وهو أحد أصحاب هشام لم يكلمه معتزلي قط إلا قَطَعَهُ، وهذه مجالسه مع أبي جعفر الإسكافي معروفة يعلم قارئها والناظر فيها مقدار الرجلين وفرق ما بين المذهبين. ثم يقال لصاحب الكتاب: بل إنما أردت بشتمك المعتزلة ووضعك الكتب عليها طلباً بثأر أستاذيك وأشياخك وسلفك سلف السوء من الملحدين كأبي شاكر والنعمان وابن طالوت وأبي حفص الحدّاد من المعتزلة فظهر من فضيحتك في كتبك عليهم كالذي كان يظهر من أشياخك إذا كلموهم.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما أصحاب الحديث فإنهم يطعنون[١] على أكثر أصحاب النبي صلى الله عليه بسلّهم السيف على أهل قول «لا إله إلا الله» ويزعمون أن الحق كان مع سعد وابن عمر وأسامة ومحمد بن مسلمة وهؤلاء نفر يسير والذين خطّؤهم أكثر فضلاً وعدداً. وقد كذب على أصحاب الحديث: ليس مع أصحاب الحديث طعن على أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه. ولقد أفرطوا في ذلك حتى تولوا من قامت الحجة بعداوته والبراءة منه. ثم قال صاحب الكتاب: ويقال له (يعني للجاحظ): ليس في الشيعة من يجوّز اجتماع الصحابة على الكفر، وأستاذك النظّام يجوّزه عليهم. وليس منهم من يزعم أنهم ابتدعوا ديناً برأيهم، وجعفر بن مبشر يزعم أنهم ابتدعوا حدّاً من الحدود برأيهم. وقد كذب على إبراهيم وجعفر وقال الباطل. وهذه كتب جعفر في الفقه مشهورة تخبر بكذبه فيما رماه به وكذلك كتب إبراهيم. وأما قوله: «إنه ليس في الشيعة من يجوّز اجتماع الصحابة على الكفر» فإن الرافضة بأسرها قد زعمت أن الصحابة كلها قد كفرت واركت إلا نفراً يسيراً خمسة أو ستة، وشهرة قولها بذلك تغنى[٢] عن الإكثار فيه.

---

(١) في الأصل «يطنعون» فصححه بعضهم بالهامش.

(٢) في الأصل: يغنى.

ثـم قـال صـاحب الكتـاب: وأمـا مـا نـسبه إلـيهم مـن القـول بالـصورة فإنه (زعم) لم يفهمـه ولم يقـف عليـه. (ثـم قـال) ولم يكـن فـيهم مـن يقـول بالصورة إلا رجل واحد، ولم يكن أيضاً يقـول: إن الله صـورة، وإن لـه صـورة قائمـة في نفـسه؛ وإنمـا كـان يـذهب إلى أن الله يخاطـب الخلـق مـن صـورة كما أنه كلم موسى عليه السلام من شجرة. (ثم قـال) والجـاحظ يجـوّز هـذا؟ يقال له: إنك لتنصر الرافضة بنفيك عنها قـولاً هـو عنـدها التوحيـد الـصحيح ولهي أشدّ عليك في نفيـك عنهـا القـول بـأن الله صـورة مـن المعتزلـة. وبعـد فهـل كـان علـى الأرض رافـضي إلا وهـو يقـول: إن الله صـورة، ويـروي في ذلك الروايات ويحتج فيه بالأحاديـث عـن أئمـتهم إلا مـن صـحب المعتزلـة منهم قديماً فقال بالتوحيـد فنفتـه الرافـضة عنهـا ولم تقرّبـه؟ ولا أعلـم أحـداً قال: إن الله يخاطب الخلق مـن صـورة يـوم القيامـة، إلا بكـر بـن أخـت عبـد الواحد ومن اتّبعه وهم أبعد خلق الله من الروافض وأعداه لأهلـه. وهـذه كتـب الرافضة بيننا وبين صاحب الكتاب تشهد علـى كذبـه لنـستدل بكذبـه للرافـضة وتزيينه لقولها بما ليس منه على أنه غـير مـأمون في الحكايـة علـى المعتـزلـة والكذب عليها ورميها بما ليس من قولها. ثم قال صاحب الكتاب: ولكـن قـد قال إخوانه (يريد الجاحظ) من الأمويَّة: إن الله خلق آدم على صورته، وزعمـوا أنه يضحك حتى تبدو نواجذه. فإن كان عـار هـذا لاحقـاً بكـل الأمويـة فعـار

ذلك القول لاحق بكل الشيعة؟ يقال له: إن عداوة المعتزلة لمن قال بما حكيت عنه كعداوتها للرافضة أو أكثر. فإن استجاز صاحب الكتاب أن يضيف إلى المعتزلة قول النابتة في التشبيه فليضف إليها قول النابتة أيضاً في الإجبار والإرجاء، وليضف إليها قول الخوارج وقول كل من خالف الرافضة. ومن بعد فإنما كان في ذكر الرافضة والمعتزلة فقط، فما معنى إدخاله قول النابتة وذكرها لولا عجزه وجهله؟ ولئن جاز له أن يضيف قول النابتة إلى المعتزلة لاجتماع النابتة والمعتزلة على ولاية أصحاب رسول الله صلى الله عليه ليجوزنّ للجاحظ أن يضيف إلى الرافضة قول النابتة لاجتماعهما جميعاً في التشبيه والإجبار؟ ثم قال صاحب الكتاب: فإن دل ما ذهب إليه أصحاب الصورة على فساد التشيع دل ما أخطأ فيه مخالفوك من المعتزلة على فسد الاعتزال. فقد بيّنا على أي وجه دل قولهم بالصورة والتشبيه على فساد لرفض وهو أن الذين رووا عن أئمتهم القول بالصورة والتشبيه هم الذين رووا عنهم القول بالرفض وإكفار المهاجرين والأنصار، فكما كانوا في خبرهم الأوّل كاذبين فكذلك هم في خبرهم الثاني. وليس يوجد مثل هذا في اختلاف المعتزلة. ثم قال: وإن لم يدل هذا ودل على سوء اختبارهم وجهلهم فقد يجب أن يدل ما أخطأ فيه أبو الهذيل ومعمّر وبشر بن المعتمر وإبراهيم وهشام الفُوَطي على جهل المعتزلة وسوء

اختيارها. يقال له: وأين خطأ من ذكرت من المعتزلة من خطأ الرافضة والرافضة وصفت ربها بصفة الأجساد المحدثة فزعمت أنه صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات؟ وهذا قولها في ربها؛ ومن اعتقد أن ما كان هذا صفته قديم لم يمكنه أن يدل على حدث جسم من الأجسام، إذ كان لا يجد في الأجسام ما يستدل به على حدثه إلا وقد وصف به ربه - تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً. وخطأ من أخطأ من المعتزلة إنما هو في فروع من الكلام لطيفة. أوليس لمّا اجتهدت في عيب المعتزلة حكيت خطأ بعضها في فناء الأشياء وبقائها وفي المعلوم والمجهول وفي المعاني والتولد؟ وهذه مذاهب لا تفهمها الرافضة ولا تخطر ببالها ولا نظن أن أحداً يقول بها. ثم قال: وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور [فقد جعله صورة، لأن القادر على الجور] لا يكون عندك إلا صورة. والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من [لم] يصف الله بالقدرة عليه فقد جعله مطبوعاً - والمطبوع لا يكون إلا صورة - لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضدّه إلا مطبوعاً محدثاً. يقال له: لم يذكر الجاحظ ما يلزم الرافضة في القياس فيه فتذكرَ أنت مثله مما يلزم من أخطأ من المعتزلة، وإنما ذكر ما قالته الرافضة بألسنتها ونطقت به بأفواهها واعتقدته بقلوبها، فإن وجدت مثل قولها في قول أحد من المعتزلة

كانت معارضتك صحيحة، وإن لم تجد ذلك فالزم الصمت واستر على ما قصدت إلى نصرته وبسطت لسانك بتحسين كفره. على أنه لو كان للتوحيد في قلبك تعظيم وترجع منه إلى حقيقة اعتقاد لما قصدت إلى تحسين قول من شبه الله بخلقه واعتقد أنه مثله. ثم قال صاحب الكتاب: لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأربى على كفره لم تضبطه العقول[(١)]؛ ولو نازعت المعتزلة عابدي الحجارة لم تظفر بهم وأبو الهذيل شيخها، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه وأن يعرّيه من أفعاله. يقال له: قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره مما لم يكن يقول به على التدين له، وإنما كان يبوره ويتكلم فيه على النظر وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانك من الدهرية، ثم تاب من الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه. وأما حكايته عن الجاحظ أنه محال في قدرة الله أن يفني الحجر أو يعرّيه من أفعاله فكذب عليه. هذه كتب الجاحظ تخبر بخلاف ما قال. ولو قصدت مشبهة الرافضة الذين حاول هذا الملحد نصرتهم على باطلهم أن يناظروا عبدة الأوثان لم يظفروا بهم مع اعتقادهم في ربهم ما اعتقدوه.

---

(١) هذه العبارة ناقصة كما لا يخفى.

ثم عاد إلى وصف القول الذي كرره مراراً عن أبي الهذيل وقد خبرنا بقصة أبي الهذيل في مراراً.

ثم قال صاحب الكتاب: وأما قوله: (يريد الجاحظ): إن فيهم من يزعم أن علياً هو الله، (قال) فإنا نقول له: وفيكم من يزعم أن المسيح هو الذي خلق العالم وهو رب الأوّلين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلي ليهم، والذي عناه النبي صلى الله عليه [بقوله:] «ترون ربكم كما ترون القمر لا تُضامون في رؤيته» وهذا القول فيكم اشهر من القول الذي أضفته إلى الشيعة، ويدل على ذلك أنك أسندته إلى السيّد حيث يقول:

قومٌ غلوا في عليٍّ لا أَبَا لَهُم   وأجشموا أَنْفُسَاً في حُبِّه تَعَبَا
قالوا هو الله جلّ الله خالقنا   عن أن يكون ابن شيء أو يكون أبا

(قال) فالسيد واحد والواحد لا يجوز عندك القطع على قوله والشهادة به. (ثم قال) ونحن لا نعلم أنك معتزلي نظّامي مثل ما نعلم أن فضل الحذاء معتزلي نظّامي، وأن ابن حائط كذلك إلا فيما تجاوز فيه النظام وخالف فيه أصحابه؛ وهذان أشهر بهذا القول من بعض أصحاب أبي الهذيل بموافقته، وأهل[١] ابن حائط خاصة كما شهر في معتزلة بغداد منك ومن النظّام بالبصرة. ثم وصف قول فضل[٢]

(١) في الأصل: وهل.

(٢) في الأصل: الفضل.

وابن حائط في تفضيل المسيح على نبينا صلى الله عليه. يقال له: أما شهرة قول من زعم أن عليّاً هو الله ـ جلّ الله وتعالى ـ في الرافضة فغير خفي ولا مستور: هؤلاء هم فرقة من فرق الغلاة معروفة؛ وقد روى أن قوماً منهم أتوا عليّاً عليه السلام فقالوا: «أنت أنت» فأحرقهم. وأما إضافته ابن حائط وفضل الحذاء إلى المعتزلة فلعمري أن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظّامياً إلى أن خلّط وترك الحق فنفته المعتزلة عنها وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك لما ألحدت في دينك وخلطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى لما قال بالمنانية ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوّي مذاهبها ويؤكّد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق وطعن في التوحيد ومال عن الإسلام. وأما ابن حائط فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن خبرت الواثق بإلحاده فأمر ابن أبي داود أن ينظر في أمره وأن يقيم حكم الله فيه فمات لعنه الله في ذلك الوقت وعجل الله بروحه إلى النار. وأما أهله فإنهم لعمري معتزلة معروفون وأهل حق مشهورون، وليس بعيب عليهم أن يكون رجل منهم ألحد وخرج عن الإسلام. وكما أن عم صاحب الكتاب وأخاه معتزليان وليس بعيب عليهما إلحاده لعنه الله وطعنه في التوحيد ووضعه الكتب للدهرية والملحدين؛ فكذلك أهل

ابن حائط يسعهم ما وسع أهل هذا الملحد. ولو جاز لصاحب الكتاب أن يضيف قول فضل الحذاء وابن حائط إلى المعتزلة لأنهم كانوا يظهرون بعض الحق جاز لنا أن نضيف قول أبي حفص الحدّاد وابن ذرّ الصَّيْرَفي وأبي عيسى الورّاق في قدم الاثنين إلى الرافضة، لأنهم كانوا يظهرون الرفض ويميلون إلى أهله، وحاولنا أن نضيف قول صاحب الكتاب في قدم العالم إلى الرافضة لميله إليهم وإظهاره مذاهبهم. ثم قال صاحب الكتاب: وأصحابه جميعاً أو أكثرهم إذا سمعوا الشيعة قلقوا في مجالسهم واحمرّت وجوههم وانتفخت أوداجهم وتلوا ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴾ و﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ﴾ و﴿لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ و﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ ﴾ و﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾. ثم قالوا بعقب ذلك: وليس بين الأمة اختلاف في أن يحيى بن زكرياء لم يواقع ذنباً. فإن كانوا بحضرة العامة أمسكوا عن نتيجة هاتين المقدمتين خوفاً منهم، وإن كانوا بحضرة الخاصة أبدوها. يقال له: الرافضة أضعف أمراً عند المعتزلة من أن يقلقها سماع كلامها ـ اللهم إلا أن يريد صاحب الكتاب أن المعتزلة تقلق لعظيم قول الرافضة ووحشته وخروجه عما جاء به محمد صلى الله عليه، فلعمري أن ذلك ليقلق كل مسلم. ومن بعد فلم صارت الرافضة تغتاظ إذا تُلي عليها القرآن حتى صارت تفزع لقراءته وتغتاظ لتلاوته؟ ولا أعلم

لشيء من القرآن عند أحد من منتحلي الإسلام نتيجة رديئة، فما هذه النتيجة التي تنتجها تلاوة القرآن؟ وبعد فما حكى عن المعتزلة قولاً أصلاً وإنما حكى أنها تتلو القرآن وأن الرافضة يغيظها ذلك - اللهم إلا أن يزعم صاحب الكتاب أن ما تلا ليس من القرآن عند الرافضة، فعاب المعتزلة بقولها: إنه من القرآن! وإلا فـ[ـما معنى][(١)] حكايته عن المعتزلة [أنها][(١)] إذا رأت الرافضة تلت كتاب الله؟ ألا والرافضة تنكر عليها تلك الآيات وتزعم أنها ليست من كتاب الله؟ وليس بين المعتزلة خلاف أن النبي صلى الله عليه سيد ولد آدم كما قال صلى الله عليه. ولكن في قلب صاحب الكتاب على النبي عليه السلام ضغن، فهو يعيبه على لسان غيره. وإلا فأيّ معتزلي سمع منه ما حكى صاحب الكتاب أو ما أوهم أن المعتزلية تقوله؟

ثم عاد فقال: إن أبا الهذيل كان فيما يرى يقول بهذا القول، لأن عليّاً عند أهله يضر وينفع ويثيب ويعاقب ويختار ويفعل؛ والله عند أبي الهذيل لا يضر ولا ينفع ولا يثيب ولا يعاقب. وهذا كذب على أبي الهذيل: من دين أبي الهذيل أن الله هو المثيب لأوليائه والمعاقب لأعدائه بثواب وعقاب دائمين. وقد بيّنا كذبه على

(١) محروم في الأصل. والكلمات «من القرآن وإلا... [انها]» بالهامش.

أبي الهذيل في غير موضع من كتابنا. ثم عاد إلى كذبه على النظّام والجاحظ والأسواري بما قد رددناه عليه فيما مضى من كتابنا.

ثم قال: وأما قوله (يريد الجاحظ): «وكان فيهم من يزعم أن الله يفني نفسه إلا وجهه لقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾» فإنه لا أصل له، وكان في المعتزلة رجلان يزعمان أن رب الخلق الثاني مدبر مصنوع وأن الفناء[1] جائز عليه، وهما فضل الحذاء وابن حائط. يقال له: قد أريناك أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل الحذاء وابن الحائط منها لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الورّاق منها، لأنكما قد كنتما منها دهراً إلى أن ألحدتما فنفتكما عنها كما فعلت بفضل وابن الحائط لما ألحدا. فإن وجب إضافة فضل وابن حائط إلى المعتزلة وجب أيضاً إضافتك وإضافة أبي عيسى إليها. ونقول له أيضاً: ويجب أيضاً إضافة مذهبك في قدم العالم وإضافة مذهب أبي عيسى وأبي حفص وابن ذرّ في قدم الاثنين إلى الرافضة، لإظهار كما الرفض وتحققكما[2] عند الرافضة به.

ثم إن صاحب الكتاب عاد إلى كذبه على أبي الهذيل والنظّام والجاحظ وعلى الأسواري ورميهم بما ليس من قولهم. والدليل على كذبه عليهم حكاية أصحابهم عنهم. [قال:] ثم قال (يعني

---

(١) في الأصل: الفنى.

(٢) في الأصل: وتحققكم.

الجاحظ): إنهم (يعني الشيعة) جنوا على ولد رسول الله عليه السلام ومنعوهم من طلب العلوم ووهموهم أن الله يلهمهم إياها إلهاماً. (قال) فإنه لم يقصد به إلى خبر الشيعة، لأنه يعلم أنه ليس كل الشيعة تقول بالإلهام، وأن من قال منهم بالإلهام يزعم أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام، وليس يخصّون بهذا ولد رسول الله صلى الله عليه دون غيرهم إلا أنهم يفرّقون بين من يأتمّون به من ولد الرسول وبين غيرهم من سائر ولد الرسول، وهم مع هذا يلتمسون العلوم ويطلبونها طلباً شديداً. فلو منعوا ولد الرسول منها لأنها تقع لهم إلهاماً لامتنعوا هم أيضاً منها لأنها تقع لهم في عقدهم كذلك؛ وما فيهم إلا من يزعم أن ولد الرسول مأمورون بالتعلم من سادة أهلهم وأعلامهم. (قال) ولكنه أراد أن يسب ولد الرسول وأن يصفهم بالجهل، إنما لبغضه للرسول وللطعن في قوله وإما لمشاركة أسلافه المتقدمين في بغض علي بن أبي طالب. يقال له: إنك ذهبت عما أراده الجاحظ وقصد إليه: الذين قصد إليهم من الرافضة بهذا القول الجارودية الذين يرون الخروج مع ولد عليّ دون غيرهم وتجريد السيف في نصرتهم، فقال الجاحظ: إذا كان من عزمكم إخراجهم وتعريضهم لمحاربة أهل البأس والنجدة فلا تمنعوهم من لقاء العلماء وحضور مجالسهم وسماع أخبارهم والتعلم منهم، بل ينبغي لكم أن تحثّوهم على طلب العلم ومجالسة أهله

والاختلاف إليهم ودرس كتبهم حتى يكونوا في معرفة ما تريدونه منهم وترشحونهم له كأعدائهم الذين تريدون أن تعرّضوهم لمحاربتهم. وما وصف به الجاحظ هذا الصنف من الرافضة من صنيعهم بآل أبي طالب مشهور معروف مشاهد، ولم يرد الجاحظ ما توهمه عليه صاحب الكتاب. ومن قال بالإلهام من الرافضة لا يرى الخروج ولا يحدث نفسه به؛ وقد بيّن الجاحظ في كتاب فضيلة المعتزلة أنه إنما أراد من يرى الخروج وتجريد السيف مع آل أبي طالب دون من سواهم من الرافضة وهم الذين يرون أن فاطمة أحصنت فرجها فحرّم الله ذريتها على النار في أخبار لهم يروونها عن أمثالهم، يقتطعون بها آل أبي طالب عن العلم والعمل جميعاً ويوهمونهم أن المعاصي لا تضرهم وأن الواحد منهم يشفع فيمن أراد أن يشفع فيه. فلم يسلم جلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه من المهاجرين والأنصار من شتمهم وعداوتهم، ولم يسلم من تولوه من آل عليّ عليه السلام من تثبيطهم عن العلم وتزهيدهم في العمل الصالح المقرّب لهم إلى الله، فلم ينج منهم ولي ولا عدوّ. ثم يقال له: وأما رميك للجاحظ ببغض الرسول فهو دليل على أنك لا تعرف المحب من المبغض ولا الوليّ من العدوّ، لأنه لا يعرف المتكلمون أحداً منهم نصر الرسالة واحتج للنبوّة بلغ في ذلك ما بلغه الجاحظ. ولا يُعرف كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن وعجيب تأليفه وأنه حجة لمحمد

صلى الله عليه على نبوّته غير كتاب الجاحظ. وهذه كتبه في إثبات الرسالة وكتبه في تصحيح مجيء الأخبار مشهورة. وهل يستدل على حبّ الرسول عليه السلام والإيمان به وتصديقه إياه؟ ثم يقال له: أيما أولى ببغض الرسول: أنت إذ ألفت كتاباً في إبطال حجج الرسل وأدلتها وجعلت فيه باباً أوله: «على المحمدية خاصة» أم الجاحظ إذ ألّف الكتب في الاحتجاج للنبوّة ونصرة الرسالة؟ وأيّما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين رووا فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أم أستاذك وسلفك سلف السوء الملقى إليك الإلحاد والكفر؟ حيث حكيت عنه أنه قال لك: «تكتب بنصرة أبغض الخلق إليّ؟» يريد علي ابن أبي طالب رضوان الله عليه لكثرة سفكه للدماء، لأنه كان لعنه الله منانيّاً لا يرى قتل شيء ولا يستجيز إتلافه.

ثم قال صاحب الكتاب: لو كنت اتّقيت على نفسك وحفظت لسانك كان أستر عليك وأقلّ لفضيحتك. ولأمرٍ ما قيل: «لا شيء أحق بسجن من لسان». (ثم قال صاحب الكتاب) ويقال للجاحظ: هل يُعرّ أهل الإسلام انتحال الغالية إياه؟ (قال) فإن قال: نعم! فكفاه (زعم) هذا الجواب خزياً. وإن قال: لا! قيل له: فكذلك أيضاً ليس

يعرّ أهل الاقتصاد من الشيعة انتحالهم التشيع، ولئن رجع عار مذهب الغلاة على أهل الاقتصاد من المتشيعة لاشتمال اسم التشيع عليهم ليرجعن عار النوابت على المعتزلة لاشتمال النسبة إلى بني أمية وللزوم اسم العثمانية لهم، وإن كان الأمويون والعثمانيون يختلفون فكذلك الشيعة مختلفون. يقال له: ليس يعرّ قول الغلاة لأهل الاقتصاد من المتشيعة، لأن الاقتصاد في التشيع حق وهو ديننا وهو وضع آل أبي طالب حيث وضعهم الله، وليس يعرّ الحق شيء من الباطل. ولم يرد الجاحظ أن يلزم جميع الشيعة ذنب من غلا منهم وأفرط، وإنما أراد أن يخبر أن الرفض مشتمل على أجناس من الكفر لا يشتمل عليها مذهب فرقة من فرق الأمة، لأنك إذا نظرت في مذاهب الخوارج مذهباً مذهباً لم تجد فيهم مشتبهاً ولا واصفاً لله بما وصفته به الرافضة، ولا قائلاً بالبداء ولا مؤمناً بالرجعة إلى دار الدنيا قبل القيامة، ولا راداً للقرآن. وكذلك المرجئة لا تجد فيهم من التخليط ومخالفة القرآن والطعن على السنن ما تجده مع الرافضة، وكذلك جميع أصناف فرق الأمة لا تجد مع أحد منهم من الإفراط والغلو ومخالفة نص القرآن ومشهور السنن والطعن على المهاجرين والأنصار والإقدام عليهم بالإكفار ما تجده مع أصناف الرافضة. وإنما أراد الجاحظ بتصنيفه لفرق الرافضة وإخباره عنهم بقول قول ليعلم الناس اشتمال الروافض على ما لم يشتمل عليه مذهب من

مذاهب أهل الملة. ثم يقال له: ليس يعرّ قول الغلاة لأهل الإسلام، لأن الأدلة على صحة الإسلام واضحة بيّنة وأعلامه مكشوفة نيّرة، وليس يعرّ الحق غلوّ أحد وإفراطه فيه ولا تقصيره دونه. وليس يمكن صنفاً من أصناف الرافضة أن يضيف قولها إلى أئمتها من آل أبي طالب إلا بمثل ما يمكن الغلاة منهم أن يضيفوا قولهم في الغلو إلى أئمتهم، لأن كل صنف من أصنافهم فإنما يرجعون إلى أخبار لرواة لهم عن أئمتهم؛ وكذلك الغلاة أيضاً: هذا سبيلها فيما ترجع إليه من أخبارها في الغلو. وكما وجب تكذيب رواة الغلاة فيما روته عن أئمتها من آل أبي طالب لمخالفة ما رووه في الغلو لدين الإسلام، فكذلك واجب أيضاً تكذيب رواة الرافضة فيما روت عن أئمتها في الرفض لمخالفته لما جاء به النبي صلى الله عليه وما نزل به القرآن.

ثم ذكر صاحب الكتاب آيات من القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ يُري أن الجاحظ قد رمى الشيعة بذنب غيرها. يقال له: الذي أراده الجاحظ بوصف قول الغلاة ما خبرنا به دون ما ظننته به. ثم إن الماجن السفيه قال: فإن قال السفهاء من البغداديين: الشيعة لا تزعم أن مجيء خبر المتواترين موجب[1] للعلم، (قال) قلنا لهم: ليس كلهم يقول هذا. هذا هشام بن الحكم يزعم أن مجيء خبر

---

(١) في الأصل: موحبا.

المتواتر[ين] يوجب العلم ولو كانوا كفاراً. ثم وصف قول من خالف التواتر من المعتزلة؟ يقال له: إن القول بأن الخبر المتواتر حق وأنه موجب للعلم مبطل لأكثر دليل الرافضة في تصحيح الإمامة. وذلك أن من عظيم أدلتهم عند أنفسهم على أنه لابدّ للناس من إمام معصوم نقيّ الباطن والظاهر جامع لعلوم الدين كلها أن سائر الأمة سواه جائز عليهم السهو والتبديل والتغيير وكتمان ما نصّوا عليه والإخبار بغير ما وُقّفوا عليه. قالوا: ويدل على ذلك ما يُرى من اختلاف الأمة فيما بينها في أصول دينها وفروعه مما يُعرف بالسمع ومما يعرف بالعقل. (قالوا) فإذا كان هذا على ما وصفنا وكان الله قد أوجب علينا العلم والعمل بما جاء به محمد صلى الله عليه فليس من طائفة تروى عنه عليه السلام قولاً إلا وبإزائها طائفة أخرى تروى عنه خلافه، كان واجباً في حكم الله أن ينصب لنا واحداً مأموناً لا يجوز عليه من التبديل والتغيير ما يجوز على غيره يؤدّي إلينا ما وجب علمه والعمل به من أمر ديننا علينا. فإذا زعم هشام بن الحكم أن النقل المتواتر حق وأن أهله لا يجوز عليهم كتمانه ولا إظهار غيره فقد أبطل هذا الدليل وأسقطه وأراحنا من نقضه وإفساده. ثم يقال لصاحب الكتاب: ليس يبلغ بنا الحال مع الرافضة إلى أن نناظرهم في التواتر، لأن أهل العلم مختلفون في الأخبار ولهم فيها أقاويل مختلفة. وإنما المناظرة بيننا وبين الرافضة في مخالفتهم نص

القرآن والطعن فيه وادعائهم عليه الزيادة والنقصان والتبديل والتغيير ومخالفة السنن وتكذيبهم لكثير منها وزيادتهم فيها ما ليس منها وفي إفراطهم في التشبيه والإجبار. فأما مجيء الأخبار وهل التواتر صحيح أو غيره؟ فهو كلام يدور بين المعتزلة ليس للرافضة فيه حظّ ولا يبلغه علمهم.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فالشيعة تجوّز على الأمة الاجتماع على الضلال، (قال) قلنا لهم: هذا كفر عند الشيعة. يقال له: ليس ترضى الرافضة بتجويز الضلال على الأمة حتى تزعم أنه قد كان منها الكفر والضلال إلا نفراً خمسة أو ستة. ثم قال: ويقال لهم: أكثركم اليوم يقول بهذه المقالة وقد قال بها النظّام قبلكم. يقال له: هذه بغداد تعترض فيها المعتزلة واحداً واحداً فإن وجد فيها واحد يقول بما حكيت أن أكثرهم يقول به فأنت الصادق. وإن وجدتهم ينكرونه ويُخطّئون قائله عرف كذبك وبان بهتك. وهذه كتب من مضى من المعتزلة فإن وُجد فيها شيء مما حكيته وإلا عرف كذبك وبهتك. قال: فإن قالوا[١]: فهم يجوّزون على أكثر الأمة أن تجتمع على ضلال، (قال) قلنا لهم: فإن كان هذا قولهم فأنتم توجبون منه ما جوّزوا. يقال له: قد أخبرناك أن الرافضة توجب اجتماع الأمة كلها على الضلال والكفر غير خمسة

---

(١) لعل المكتوب في الأصل «سالوا».

أو ستة ثم تقطع بذلك على صدر الأمة من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان. وهذا ضلال عند جميع المعتزلة. ثم قال: لأنكم تزعمون أن أكثر أمتكم في دهركم قد اجتمعوا على الخطأ في قولهم. إن القرآن ليس بمخلوق، وخطؤهم هذا كفر عندكم. يقال له: ليس خطأ مَنْ أخطأ من الأمة فيما يعلم بالنظر والقياس عند المعتزلة نظيراً لقول الرافضة: إن الأمة نُصّت ووُقّفت على إمام بعينه واسمه وكتمت ما وُقّفت عليه من ذلك وأظهرت خلافه، ووُقّفت أيضاً على سنن كثيرة فيما تدّعي فكتمتها وروت خلافها. هذا قول الرافضة وليس يجوّزه على الأمة أحد سواهم. فأما ما يُعرف بالنظر والقياس فقد يقع فيه الخلاف بين الناس. ألا ترى أن الأمة قد نقلت بأسرها التوحيد والعدل مجملاً وإن كان بعضهم قد نقضه في التفصيل لشبهة دخلت عليه. ولعمري أن لو كان النبي عليه السلام عند المعتزلة نص أمته على خلق القرآن نصاً مفسراً، وعلى أن الله لا يُرى بالأبصار في الآخر مفسراً مشروحاً لا يحتمل التأويل، ثم خالفها فيه كثير من الأمة، كان نظيراً لقول الرافضة: إن النبي صلى الله عليه وقّفهم على إمام بعينه واسمه واستخلفه عليهم فاجتمعوا على كتمان ذلك وستره وإظهار خلافه؛ على أن قول الرافضة أيضاً أظهرُ فساداً وأبين تناقضاً، لأنه تزعم أن الأمة اجتمعت غير خمسة

أو ستة على كتمان ما نصت عليه، والأمة مختلفة في خلق القرآن وفي أن الله جلّ ذكره يُرى بالأبصار. ثم قال: ويزعمون أيضاً أن أكثر الصحابة اجتمعوا على الخطأ في كفهم عن معاوية ويزيد، ويقولون في التابعين وإمساكهم عن بني أمية مثل قولهم فيهم. فأي شيء يلحق الشيعة من هذا القول لا يلحق المعتزلة أمثاله؟. يقال له: هذا كذب منك على المعتزلة. بل تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني أمية معذورون في جلوسهم عنهم لعجزهم عن إزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشأم. ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: الشيعة تزعم أن الأرض لا تخلو في كل عصر من رجل معصوم لا يخطئ ولا يزلّ، فإن أبا الهذيل وهشاماً[1] الفوطي يزعمان أن الأمة لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً لا يزلّون ولا يخطئون ولا يقارفون صغيراً ولا كبيراً، وأن الله يعصمهم مما لم يعصم منه الرسل ويوفقهم لما لم يوفق له الأنبياء، ومتى لم يكونوا كذلك لم تجب الحجة عندهما بأخبارهم. ويجوّزان[2] أن يكون فيها في كل عصر عشرون ألفاً من هذا الضرب. فما على الشيعة في تثبيت واحد معصوم ليس على المعتزلة أضعافه في تثبيت عشرين معصوماً؟ (ثم قال) والذي دعا هذين إلى هذه

---

(١) في الأصل: هشام.

(٢) في الأصل: ويجوّزا.

المقالة أنهما زعما أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين، وأنه لابدّ من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان. يقال له: لم يقل هشام الفوطي في تحديد المخبرين بما حكيت عنه ولا قال هو ولا أبو الهذيل: إن الحجة من المخبرين [الذين؟] لا يواقعون الذنوب الصغار، وإنما زعما أنهم لا يواقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عزّ وجلّ. فكان تعرّف ما تقول المعتزلة أولى بك من وضع الكتب عليهم مع الجهل بأقاويلهم. ثم يقال له: لو زعمت الرافضة أن الأرض لا تخلو من رجل معصوم لا يبدّل ولا يغيّر ولا يخرج من ولاية الله على حسب ما قال أبو الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار لما أُنكر ذلك عليها إلا على حسب ما أنكر على أبي الهذيل وهشام قولهما في ذلك. ولم تكن في دين الله محاباة لأحد، ولكن الرافضة غلت في إمامها وأفرطت في وصفه على حسب غلوّ النصارى في المسيح عليه السلام، فبعضهم زعم أنه إله وبعضهم زعم أنه الواسطة بين الله وخلقه وبعضهم زعم أنه رسول وبعضهم زعم أنه نبي وليس برسول، والمقتصد منهم في وصفه مَنْ زعم أنه عالم بجميع ما بالناس إليه حاجة لا يخفى عليه منه شيء وأنه نقّى السريرة والعلانية لا يجوز عليه التغيير والتبديل، وأنه أعلم الناس بالتدبير وأزهدهم في الدنيا وأشدّهم بأساً وأن الله

هو المتولي لنصبته وإقامته وأن الأمة أزالته ودفعته عن موضعه وأقامت غيره وأن من أنكره وخالفه وجحد إمامته فكافر مشرك وُلد لغير رشده. هذا قول الرافضة في إمامها. وأما قول أبي الهذيل وهشام الفوطي في الحجة في الأخبار فهو أن الله جلّ ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم. ثم لم يوجبا على الناس معرفتهم بأعيانهم، وليس بمنكر ولا مدفوع أن يكون في الأمة بشر كثير صالحون قد علم الله منهم أنهم لا يبدلون ولا يغيرون إلى أن يفارقوا الدنيا على ما قاله أبو الهذيل وهشام. فشتّان ما بين قول الرافضة في إمامها وبين قول هشام وأبي الهذيل في الحجة في الأخبار! وإنما الخطأ من قول هشام وأبي الهذيل قولهما: إن أخبار الكفار لا توجب العلم، لأن هذا لو كان هكذا لم نعلم ما بُعد عنا عن بلاد الكفر ولا ما مضى من أيام البشر، إذ كان المخبرون لذلك كفاراً. فأما قولهما: إن في الأرض جماعة صالحين أبراراً[١] أتقياء باطنهم كظاهرهم لا نعرفهم بأعيانهم، فغير مدفوع ولا منكر.

قال صاحب الكتاب: فإن قالوا: فقد خرجت غالية الشيعة من الإجماع في كثير من أقاويلها، (قال) قلنا لهم: فما على أهل الاقتصاد منهم من ذلك إذا تمسكوا بكتاب الله وسنّة نبيّه وحجج

---

(١) في الأصل: صالحون أبرار.

العقول؟. يقال له: من اقتصد من الشيعة في قول وسبيل هو حق فليس يعرّه قول الرافضة ولا قول الغالية من الرافضة أيضاً. ولكن ليس الاقتصاد في التشيع هو ما قصد إليه صاحب الكتاب من أن النبي صلى الله عليه استخلف على أمته من بعده عليّ بن أبي طالب باسمه ونسبه ونصبهم عليه فقصدت الأمة إليه فأزالته عن الموضع الذي جعله فيه النبي صلى الله عليه وأقامت غيره، اعتماداً لمعصيته واستخفافاً بأمره، ثم قصدت إلى القرآن فنقصت منه وزادت فيه وقصدت بمثل ذلك إلى السنن. هذا هو الإفراط وليس بالاقتصاد. ثم يقال له: وكيف لا يخرج أهل الإمامة بأسرهم من الإجماع وقد خالفوا الأمة في أكثر ما سُنّ لهم وفُرض عليهم؟ فعرف ذلك من قولهم في الطهور والصلاة والأذان وفي عدد الصلاة وفي التشهد وفي الفرائض حتى كأن النبي المبعوث إلينا غير المبعوث إليهم. فبهذا ونحوه أخرج المسلمون أهل الإمامة من الإجماع.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم في فساد قول من زعم أن مذنبي المقرّين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل: أحدها قول الخوارج في الإكفار. والثاني قول المرجئة. والثالث قول الحسن في النفاق. فجاء واصل بن عطاء وقد تقدّمه الإجماع

على أن الحق لا يخرج من [هذه][١] الثلاثة الأقاويل، فزعم أنه قد خرج منها وأن مذنبي أهل الصلاة ليسوا [بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين، فادّعت الأمة عليه الخروج] من الإجماع في بعض أقاويلها، فقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع في عمود دينها. يقال له: إن واصل بن عطاء رحمه الله لم يحدث قولاً لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج من الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه وأمسك عما اختلفوا فيه. وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر. ثم تفرّدت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر. وقالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه وفجوره مؤمن. وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق. فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور، فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به. وما تفرّد به كل فريق منكم من الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببيّنة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه. ثم قال واصل للخوارج: وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن

---

(١) الأصل في هذا الموضع مخروم.

صاحب الكبيرة؛ فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين: قال الله عزّ وجلّ ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾.

فهذا حكم الله في أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة. وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾. فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة. ثم قد جاءت السنّة المجتمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس بفعل ذلك بصاحب الكبيرة. وحكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يُعلم به وكان ظاهره الإسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين وعليه ما عليهم. وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب وإلا قتل. وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة. قال الله جلّ ذكره ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وقال ﴿وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ وقال ﴿وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضۡلٗا كَبِيرٗا﴾ وقال ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ وقال ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾.

[١٦٧]

وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه وبرئ منه وأعدّ له عذاباً عظيماً فقال ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ وقال ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾ وما أشبه ذلك من القرآن؛ فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى عليه ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك وبتسميه الله له به في كتابه. فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله والمعتزلة قد خرجت من الإجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين؟ وهل يكون قول أوضح صواباً ولا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؟ ولو كان شيء من الدين يُعلم صوابه باضطرار لعُلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار. ثم يقال لصاحب الكتاب: خبرنا عن المدعي على المعتزلة الخروج من الإجماع: من هو من الأمة؟ فإن قال: «المرجئة تقول ذلك» قيل له: فللمعتزلة أن تدعي على المرجئة من الخروج من الإجماع مثل ما ادعته المرجئة على المعتزلة، وهو أنها تقول لها: قد أجمعت الأمة كلها سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة مؤمن، باطل. وكذلك إن كان المُدَّعي على المعتزلة الخروج من الإجماع خارجياً قيل له: قد أجمعت الأمة سواكم على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة كافر، باطل.

وكذلك إن كان المدعي ذلك على المعتزلة من أصحاب الحسن قيل له: إن الأمة بأسرها سواكم مجمعة على أن قولكم: إن صاحب الكبيرة منافق، باطل. وليس يحتج على المعتزلة بهذه الحجة إلا جاهل؛ ولكن صاحب الكتاب كالغريق يتعلق بما يحصل في يديه.

ثم قال صاحب الكتاب: وقد خرج أبو الهذيل وأصحابه من الإجماع بالقول بتناهي نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار. يقال له: هذا كذب على أبي الهذيل وأصحابه، وقول أبي الهذيل إن أهل الجنة خالدون فيها أبداً، وهو قول جماعة المسلمين. ثم أعاد كذبه على إبراهيم والأسواري. وقد بيّنا كذبه عليهما. ثم أعاد كذبه على الجاحظ في قوله (زعم): إن الله لا يقدر على إفناء الأجسام وإعدامها. وهذا كذب تشهد على كذبه كتب الجاحظ وأصحابه. ثم قال (يريد الجاحظ): وإنه لا يخلّد الكفار في النار، ولكن النار هي التي تخلّدهم نفسها. يقال له: إن كنت إنما حكيت هذا القول عن الجاحظ لقوله: إن الأجسام تفعل طباعاً، فأنت شريكه في هذا القول، لأنك تقول بفعل الطباع معه. فمن أعجب من رجل يقول بقول الجاحظ ثم يكذب عليه فيه ويُلزمه نفسه! ومن قرأ كتب الجاحظ عرف كذلك صاحب الكتاب عليه فيما حكى عنه. ثم عاد إلى كذبه على مُعمّر. وقد بيّنا ذلك فيما سلف من كتابنا. ثم عاد إلى كذبه على هشام الفوطي وقاسم الدمشقي فقال: وقد خرجا من

الإجماع بقولهما: إن حرب الجمل لم تكن عن رأى علي وطلحة. وخرجا أيضاً وأبو زُفَر من إجماع الأمة [بقولهم:] إن عثمان لم يُحصر طرفة عين. وقد بيّنا كيف كان هشام وقاسم وأبو زفر يقولون هذا القول وأنهم إنما أرادوا بذلك طلباً لسلامة أهل بدر عليهم. وقد رُويَ عن طلحة أنه لما رأى الحرب يوم الجمل قال: «سبحان الله ما ظننت أن في مثل ما جئنا له يكون قتال»، وإنما جاءوا يردّون الأمر إلى شورى عمر ليختار الناس رجلاً يرضون له. وأما عثمان عندهم فإنما اجتمع عليه أهل مصر يستغيثونه فهجم عليه قوم غيلة. فأيّما أحسن: تخريج أفعال أصحاب رسول الله على أحسنها حتى يسلموا عليهم؛ أم تخريج الرافضة لأفعالهم في حال الاجتماع والألفة على أقبحها حتى برئوا منهم وأكفروهم فلم ينجوا منهم في حال الاجتماع ولا في حال الاختلاف؟» ثم قال: وقد خرج هشام الفوطي منه في نهيه الناس عن أن يقولوا ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾. وقد خبرنا كيف كان هشام يقول ذلك. وهشام لم ينكر على الناس أن يقولوا: «حسبنا الله»، ولكنه قال: الوكيل في أكثر كلام الناس فوقه مَن وكّله. فلا أطلقُ للناس أن يقولوا ذلك، ولكن ليقولوا: إنه المتوكّل عليه. وكان إذا قيل له: فقد قال الله في كتابه ﴿وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ قال لهم: إن الله قد أقام الأدلة على أنه لا يخطئ في قول ولا فعل، فإذا قال قولاً يحتمل معنيين

أحدهما حسن والآخر قبيح علمنا أنه إنما أراد المعنى الحسن دون القبيح، لما نصب من الأدلة على ذلك. ونحن فليس لنا أدلة تدل على أن أقاويلنا كلها صواب، وأنه لا يجوز أن نقصد إلى الخطأ، فلذلك لم يجز أن نأتي بقول مشكل ولا نصف الله بقول محتمل أمرين أحدهما يجوز عليه والآخر لا يجوز عليه.

ثم قال صاحب الكتاب: وخرج واصل وهو أصل الاعتزال في قوله: إن من عزم على قتل أصحاب رسول الله لا يفسق بعزمه على ذلك. يقال له: العزم على ما ذكرت عند واصل كفر، ولكنك لا تبالي ما تكلمت به. ثم قال: وخرج أبو الهذيل وبشر ابن المعتمر وهشام الفوطي وكل من يثبت التولد من المعتزلة في قولهم: إن الكفار يفعلون كفرهم في قلب رسول الله عليه السلام، وإن قلبه كان أوعية كفرهم وإنه كان فيه كفر كثير. الويل لصاحب الكتاب! ما أجرأه على الكذب وما يضرّ إلا نفسه! وهذا القول الذي حكاه عن أصحابنا كفر وشرك من قائله، ورسول الله عندهم أعظم قدراً من أن يقولوا فيه مثل هذا القول؛ ولكن صاحب الكتاب شديد الغيظ على أنبياء الله ورسله يريد أن يشتمهم ويعيبهم على لسان غيره. وقول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر وهشام الفوطي ومن يثبت التولد إن الإنسان إذا شج رجلاً أو جرحه أو قتله: الشجة موجودة في رأس المشجوج والجراحة موجودة في المجروح والقتل

موجود في المقتول، يدل على ذلك أن الشجة والجراحة موجودة في بدن المجروح والقتل موجود في المقتول والقتل يغيّر مَنْ حلّه عما كان عليه، والشيء لا يتغير إلا بتغيرٍ حلّه دون غيره. قالوا: وقد وجدنا المشركين نالوا من رسول الله صلى الله عليه يوم أحد ما نالوه برسول الله هو وصل إلى رسول الله ووجد فيه. وقد قال رسول الله وهو يشير إلى ما فعل به: «كيف يفلح قوم فعلوا هذا بنبيهم وهو يدعوهم إلى الله». ولكن ليس يجوز أن يقال: كان في وجه رسول الله معصية وكان في فمه كفر، لأن ذلك يوهم أنه فِعْل له؛ فينبغي أن نجتنب من الألفاظ كلّ ما كان فيه إيهام على نبي الله ما لا يليق به ولا يجوز عليه. وصاحب الكتاب يزعم أن كل ما حل برسول الله يوم أحد ففعلِ لرسول الله بنفسه طباعاً؛ فأيّ القولين أقبح وأشنع: قول أبي الهذيل وبشر بن المعتمر أو صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب؟ ويجب على قياس قول صاحب الكتاب أن يكون رسول الله هو الذي شج نفسه وكسر رباعيّته وهشم ساقه إذ كان ذلك كله عنده فعله بنفسه لا فعل غيره. فلو أبقى صاحب الكتاب على نفسه ولم يتعرض للمعتزلة والكذب عليها كان أستر عليه وأنفه له. ثم قال: وخرج ثمامة في قوله: إن الله فعل العالم طباعاً، وإن اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون يوم القيامة تراباً ولا يدخلون النار. يقال له: هذا كذب

على ثمامة. كيف يكون الله عنده فعل العالم طباعاً، وذو الطباع عند ثمامة هو الجسم والله ليس بجسم؟ وأما اليهود والنصارى والزنادقة فكفار عنده مشركون عامدون للمعصية والكفر؛ والكفار عنده في النار خالدون. وإنما قال ثمامة: إن من لم يعرف فهو معذور عند الله وليس هو عنده يهودياً ولا نصرانياً ولا زنديقاً إذا كان جاهلاً، ولكنه مع قوله هذا يحكم على جميع من أظهر الكفر أنه كافر في حكم الإسلام.

ثم ذكر صاحب الكتاب أبا الهذيل والنظّام ومعمّراً بما هو أولى به، وقد قال الشاعر:

وأَجْرَأُ مَنْ رأيتُ بظَهْر غَيْبٍ على عَيْب الرجال ذَوُو العُيوبِ

ثم قال: وكأني بهم إذا قرءوا كتابي هذا قرفوني بكل هذه الأقاويل التي وصفت، لتجاوزي بها مقاديرها ووصف ما يقتل به أهلها. (قال) فإن هم فعلوا ذلك فليكفروا الجاحظ بقول الزيدية وبقول أصحاب الإمامة وبكتاب الإلهام وكتاب العباسية، وليقرفوا النّظام بالإلحاد لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال الملحدون فيه. يقال له: لست تقرف[١] بما قالته الرافضة ولا بمذهب من مذاهب منتحلي الملة، ولكن نشهد عليك بمذهبك الذي تعتقده من القول بالدهر و[قدم][٢] العالم لوضعك في ذلك كتاب التاج واحتجاجك

(١) في الأصل: تعرف.

(٢) الأصل في هذا الموضع مخروم.

لقدم الأجسام وتعاطيك إفساد أدلة الموحدين على حدثها وبوضعك كتاب الزمرذ تطعن فيه على الرسل وتقدح في أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته: «على المحمديّة خاصة». فهذا مذهبك وهو قولك، ومن أجله نفتك المعتزلة وطردتك عن مجالسها وباعدتك عن أنفسها حتى حملك الغيظ عليها على أن صرت تنبح كالكلب بإزائها وتكذب على أشياخها؛ وما ضررت بذلك غير نفسك، لأن حجج الله واضحة لا يقدح فيها طعن الملحدين ولا كيد الزنادقة المشركين. وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك إخوانك من أهل الدهر وطعنوا في التوحيد فنصب لهم أهل العلم بتوحيد الله من المعتزلة أنفسهم وردّوا عليهم طعنهم وألفوا في ذلك الكتب المعروفة وناظروهم في المحافل وقطعوهم في المجالس وظَهرَ تناقض قولهم على ألسنتهم وظَهَر توحيد الله ﴿وَهُمْ كَـٰرِهُونَ﴾ والحمد لله رب العالمين. وما مثل ابن الرَّوَنْدي في ثلبه المعتزلة وادعائه عليهم وتكذبه وتنقصه لهم إلا كما قال الأخطل:

ما ضرّ تغلبَ وائلٍ أهَجَوْتَها   أم بُلْتَ حيث تَناطَحَ البَحْرانِ

يوماً إذا خَطَرتْ عليك قُرومُهم   تركتُك بين كَلا كلٍ وجِرانِ

فليجمع كيده وليبلغ جهده ﴿إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ ودينه ظاهر على كل باطل ﴿وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾.

تعليقات واستدراكات

صفحة ٢

(حدث) تكرّر في هذا الكتاب ذكر «حدث» و«حدوث» بمعنى واحد، وقد ورد هذا الاستعمال في غير هذا من الكتب القديمة. ويظهر أن «حدث» وضعت مشابهةً لـ«قِدَم».

صفحة ٣

(فمحرّفون) المكتوب في الأصل غير واضح ولا ريب في أن صوابه «مُمَخْرِقون» كما نبهني عليه صديق لي. وهي كلمة مولدة مشتقة من «مِخْراق» وتجمع على «مخاريق» وهو ما تلعب به الصبيان من الخِرَق المفتولة أو غير ذلك على ما جاء في لسان العرب (١١: ٣٦٣)؛ ثم استعير كما قد رأيته فيما سبق. وأما «مَخْرَقَ» فقال صاحب لسان العرب (١٢: ٢١٦): «(مخرق) الممخرَق المُمَوِّهُ وهي المخرقة مأخوذة من مخاريق الصبيان».

صفحة ٤

(وها) كذا في الأصل وتركناه على ما هو عليه مع شذوذه وهو مصدر «وَهَى يَهِي» إذا ضعف؛ وسواء علينا أنضبطه «وَهاء»أو «وَهيً» لأن ناسخنا لا

يفرق بين الألف الممدودة والألف المقصورة وفي الغالب يكتب الممدودة مكان المقصورة وقد يأتي بالعكس. وأما «وَهَاء» فهو يلحق بـ«ذكاء» مثلاً، وأما «وهىً» فشبيه بـ«عَمىً» مثلاً، وكلاهما على قياس صحيح وإن لم يعرفا في كتب اللغة؛ وإنما يكون هذا المصدر من عرفهم في ذلك الزمان.

صفحة ٥

(وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد) في سورة ق ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ راجع الآية ١٦ منها.

سطر ١٦ ـ (ولا يريد ظلماً للعالمين) في سورة آل عمران ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ راجع الآية ١٠٥ منها.

صفحة ٦

(تبرّت) الأفصح هو «تبرأت».

(هشام بن سالم) الجواليقي، راجع فهرس الطوسي (ص ٣٥٦ من الطبعة الهندية)، وكتاب الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي الذي يكثر ذكر مذهبه (راجع فهرس الطبعة المصرية). وذكر الطوسي (ص٣٥٥) أن هشام بن الحكم كتب كتاباً ردّ فيه عليه، فلعلك تستنتج من ذلك العصر الذي عاش فيه.

(شيطان الطاق) هو محمد بن النعمان وسمّاه ابن حزم (٤: ١٨١ من كتابه الملل والنحل المطبوع في مصر) «محمد ابن جعفر» وهذا تخليط لأنه كان يكنى «أبا جعفر» كما حكاه ابن النديم في كتاب الفهرست (ص ١٧٦ من

طبعة ليبسيك سنة ١٨٧٢). وذكر الطوسي في فهرسه (ص٣٥٥) وابن النديم في كتاب الفهرست (ص١٧٦) أن هشام بن الحكم ردّ عليه في كتاب له وفي ذلك إشارة إلى العصر الذي عاش فيه. ثم راجع فهرس الطوسي (ص٣٢٣) وكتاب الفرق بين الفرق (ص١٧ و٥٢ و٥٣).

(عليّ بن ميثم) هو عليّ بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التمّار وسماه ابن حزم (٤: ١٨١) عليّ بن ميثم الصابوني. وتجد ترجمته في فهرس الطوسي (ص٢١٢) وفي كتاب الفهرست (ص١٧٥)، ولم تذكر سنة موته؛ وإنما قال صاحب الفهرست: «هو أوّل من تكلم في مذهب الإمامة». وقال الطوسي: إنه كلم أبا الهذيل والنظام، وجاء في كتابنا (ص٩٩) أن علياً الأسواري ناظره.

(هشام بن الحكم) سقطت كلمة «هشام» من الأصل ولابد منها إذ لا يوجد «ابن الحكم» في نسب عليّ بن ميثم. وهشام ابن الحكم معروف مذكور في الكتب، قال صاحب الفهرست (ص١٧٥): «توفي بعد نكبة البرامكة بمُدَيْدة مستتراً، وقيل: في خلافة المأمون». ومن المعلوم أن نكبة البرامكة وقعت في سنة ١٨٧هـ وأن خلافة المأمون كانت فيما بين سنة ١٧٨هـ إلى ٢١٨هـ. أما الذهبيّ فذكره في تاريخه[1] وهو في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على

(١) راجع الجزء المحتوي سنوات ٢٠١ ـ ٢٣١هـ من النسخة المخطوطة المحفوظة في دار الكتب المصرية.

من مات فيما بين سنة ٢٢١هـ إلى ٢٣١هـ؛ وتجد ترجمته أيضاً في فهرس الطوسي (ص٣٥٥).

(علي بن منصور) إماميّ المذهب من نظارة الشيعة وهو من أصحاب هشام بن الحكم؛ راجع كتاب مروج الذهب للمسعودي (٦: ٣٧٢ من طبعة باريس).

(السكاك) كذا في الأصل وفي غير موضع يأتي الناسخ بعلامة الإهمال فوق السين فالسين المهملة محققة لهذا الاسم. أما في سائر الكتب فورد اسمه محرفاً فسماه الشهرستاني «شكال» (ص ١٤٥ من طبعة لندن) وسماه المسعودي «السكال» (٦: ٣٧٤ من مروج الذهب) وصاحب الفهرست «الشكال» (ص١٧٦). قال صاحب الفهرست: «صاحب هشام بن الحكم وخالفه في الأشياء إلا في أصل الإمامة» ثم عدّ كتبه. ثم ذكر الذهبي في تاريخه بعد ترجمة هشام بن الحكم أحد تلاميذه يسميه «أبا عليّ الصكاك» ولعله هو، غير أن كتابنا هذا صريح بأن كنيته «أبو جعفر» (راجع ص١١٠).

صفحة ٧

(والمجانسة والمداخلة) راجع ص٤٧ ـ ٤٩ من كتابنا هذا.

(أبو الهذيل) هو محمد بن الهذيل العلاف العبدي وهو من الطبقة السادسة في تقسيم ابن المرتضى (راجع «باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» لأحمد بن يحيى المرتضى ص٢٥ ـ ٢٨ من الطبعة الهندية سنة ١٣١٦)؛ واختلفوا في مولده فنقل ابن المرتضى

عن الخياط صاحب كتابنا هذا أنه ولد في سنة ١٣١هـ، ونقل عن أبي القاسم الكعبي أنه ولد في سنة ١٣٤هـ، واختلفوا أيضاً في سنة وفاته فنقل المسعودي عن الخياط أن وفاته كانت في سنة ٢٢٧هـ (راجع كتاب مروج الذهب ٧: ٢٣١ ـ ٢٣٢). وقال بعضهم: في سنة ٢٣٥هـ، وقال آخرون: في أيام الواثق أي فيما بين سنة ٢٢٧هـ إلى سنة ٢٣٢هـ، وهو من المعمّرين انتهى من عمره إلى مائة سنة أو أكثر. وقال الدينوري في «الأخبار الطوال» ما نصه (ص٣٧٨ من الطبعة المصرية): «وعقد (أي المأمون) المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات، وكان أستاذه فيها أبا الهذيل محمد ابن الهذيل العلاف».

صفحة ٨

(غلط) كذا في الأصل والكلام ناقص، فإما أن تقول: «وإنما القول الذي حكاه عنه هذا السفيه غلط في مسألة المحدثات الخ» أو أن نقول: «وإنما القول... عَرَضَ في المحدثات الخ»، نبهني على ذلك حضرة صاحب الفضائل الشيخ أحمد أمين.

(جعفر بن حرب) من الطبقة السابعة عند ابن المرتضى (ص٤١ من كتابه المذكور) وكنيته «أبو الفضل»، ولم نجد سنة وفاته. وذكره أيضاً البغدادي في كتاب الفَرْق بين الفِرَق (راجع مثلاً ص١٥٤).

صفحة ٩

(النجار) اسمه حسين وهو رئيس مذهب مشهور يكثر ذكره في كتب الفرق. وقال عبد القادر بن أبي الوفاء في كتابه «الجواهر المضية في طبقات

الحنفية» (١: ١٦٤ من الطبعة الهندية سنة ١٣٣٢): إنه أخذ مذهبه في الكلام عن بشر المريسي الذي مات في بغداد سنة ٢١٩هـ أو ٢٢٨هـ. وذكر صاحب الفهرست ترجمته (ص١٧٩) وحكى عن مناظرة دارت بينه وبين النظّام.

صفحة ١١

(أو أضدادهما) كذا في الأصل وصوابه على ما يظهر: «أضدادها» لأن الضمير عائد إلى أمور ثلاثة وهي: الحياة والسكون والبقاء.

صفحة ١٢

(جهم) هو جهم بن صفوان الراسي، يكثر ذكره في كتب التاريخ والفرق. قال الطبري في تاريخه: إنه كان كاتباً للحارث ابن سريج الذي خرج في خراسان في آخر دولة بني أمية، وذكر قتله في أوّل سنة ١٢٨. ونقل الذهبي في تاريخه (في الجزء المشتمل على سنوات (١٢١ ـ ١٥٠هـ) عن السلف أخباراً عديدة في جهم ومذهبه وسبب قتله وليس هذا موضع إعادتها.

صفحة ١٣

لا ريب في أن جعفراً المذكور هنا هو جعفر بن حرب لأنه معروف بنقل أخبار أبي الهذيل والسعي في الردّ عليه، ووضع عليه كتاباً سماه «توبيخ أبي الهذيل» (راجع كتاب الفرق ص١٠٢) وكتاباً آخر سماه «كتاب المسائل في النعيم» (راجع ص١٢٤ من كتابنا هذا).

صفحة ١٤

(أن فِعْل) كذا وجدناه في الأصل وتركناه على ما هو عليه مع غرابته الظاهرة. ولعل المراد هو «فعلاً».

لعل الكلمة المفقودة «مثل»، نبهني عليه صديق لي.

صفحة ١٦

قد عدلت عما جاء به الناسخ أي «حديداً ولحماً» لأنه خطأ بين، غير أنه يصلح أن نصححه على وجه آخر وهو أن نترك «حديداً ولحماً» على ما هما عليه ونقدّم «منها» على «ما» فيكون نص الموضع: «ولعل منها ما يكون حجارة وحديداً ولحماً» إذ ليس بمحال أن الناسخ كان قد وجد «منها» مكتوبة في نسخته فوق السطر ثم أحلها في غير محلها. وليس في مغزى الكلام ما يهدينا إلى الصواب قطعاً إذ الدليل إنما أخذ من دائرة المُحَال الذي لا يستند إلى شيء في الواقع.

صفحة ١٧

(النظّام) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار وهو من الطبقة السادسة عند ابن المرتضى (ص٢٨ ـ ٣٠) وذكره الذهبي في تاريخه في الطبقة الثالثة والعشرين المشتملة على من مات فيما بين سنة ٢٢١هـ إلى ٢٣١هـ.

صفحة ١٩

(معمَّر) هو معمر بن عباد السلمي وكنيته أبو عمرو، عاش في أيام هارون الرشيد ولم تذكر سنة وفاته، غير أن ابن المرتضى أدرجه في طبقته السادسة أي في طبقة النظام وأبي الهذيل (ص٣١ ـ ٣٢).

صفحة ٢٠

(الأَسْواري) هو عليّ الأسواري ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة ويسميه «أبا عليّ». ويقول: إنه من أصحاب أبي الهذيل ثم انتقل إلى النظام (ص٤٠).

صفحة ٢١

(لا يحيل) كذا في الأصل، و«لا» خطأ صوابه: «لأنه» فيخبرنا بهذه الجملة عن السبب الداعي له إلى الحكم بالمشاركة بين النظام والرافضي في مسألة العدل، وذلك أن النظام كان يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على الظلم كما يحيل وقوعه منه، والرافضي يحيل وقوعه منه ومع وصف الله تعالى بالقدرة عليه كما يثبت من كتابنا هذا (راجع مثلاً ص٦٥). فعدم وقوع الظلم من الله تعالى محل الاتفاق بينهما ومحل النزاع إنما هو تجويز القدرة عليه.

(الجاحظ) هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان وهو كنانيّ النسب. وترجمته معروفة، توفي سنة ٢٥٥هـ وهو من الطبقة السابعة عند ابن المرتضى (ص٣٨ ـ ٣٩).

صفحة ٢٤

الكلام هنا ناقص سقطت منه كلمات. وأما الحر والبرد والسواد والبياض واليبس والبلة فهي من المتضادات التي استدل النظام باجتماعها على وجود قاهر ومدبر لها هو فوقها وهو خالق المحدثات (راجع ص٤٦ ـ ٤٨) فالأرجح أن المؤلف كان قد كتب: «وهو قاهر للمتضادات التي تختلف طبائعها» أو مثل هذا القول، غير أن السياق لا يدل على نص الكلام الذي ضيعه علينا الناسخ بغفلته. ثم فاته أيضاً السؤال الذي سأله الرافضي النظام ويجيب عنه بقوله: «بلى!» ويظهر من بقية الكلام أنه كان قد سأله: «أفليس الله تعالى لم يزل عالماً بما فيه صلاح الخلاق؟» أو ما يشبهه والنص غير ثابت.

صفحة ٢٥

الأصل هنا مخروم ومطموس ولم نوفق لتكملته؛ ولعله: «وكما يرى المصلحة فيه». أما قوله: «بأوقات تكون فيها» فكلمة «تكون» غير واضحة في الأصل وهي أوّل كلمة في الصفحة.

صفحة ٢٦

(أبو عفان الرقّي) من أصحاب النظّام، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص٤٥).

صفحة ٢٧

(أحدها) أي أحد تلك الوجوه.

صفحة ٢٨

(من باب محدِث ومحدَث) أي أن المحدثات كلها تشترك في صفحة الحدوث وفي كونها مخلوقة لمحدِث واحد وهو الله تعالى.

صفحة ٢٩

(الضرارية) فرقة من المجبرة سميت بذلك نسبة لرئيسهم ضرار بن عمرو الذي ظهر في أيام واصل بن عطاء، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص١٦). وقال صاحب الفهرست (ص١٦٣): إن بشر بن المعتمر وضع عليه كتاباً اسمه «كتاب الردّ على ضرار». وروى ابن المرتضى عنه أنه أنكر عذاب القبر (ص٤٠). ثم يذكر في كتابنا هذا كتاب له سماه «كتاب التحريش» (ص١٣٦).

أظن كلام الرافضي قد انقطع بعد قوله: «وتسميته كذلك» فيكون ما بعده من ردّ المؤلف عليه، فيلزم وضع النجمة بين «كذلك» و«وقول».

صفحة ٣٠

(بأنه يفعل) «بأنه» أي الروح وهو يؤخذ من قوله: «الأرواح» المتقدّم. ولو كتب «بأنها تفعل» لكان أسهل وأصح.

صفحة ٣١

(ويقال له) كذا في الأصل، أي ما بعده هو من قول المؤلف. ويلزم على ذلك أن يكون قوله: «واحتج لهذا المذهب الخ» استفهاماً مع تعجب. ويحتمل أيضاً أن يكون قوله: «ويقال له» خطأ من الناسخ صوابه: «ثم قال» أي الرافضي، فيكون ما بعده من قوله ثم يردّ عليه المؤلف بقوله: «يقال له» (السطر ١٨) فإذا أخذنا بذلك صار قوله: «واحتج الخ» جزءاً من إخبار الرافضي؛ نبّهني على ذلك صديق لي فاختر.

صفحة ٣٣

(وإبراهيم لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً تتناهى في المساحة والذرع حتى يفرغ قطعها) كذا في الأصل ولابد من تصحيحه. وذلك أنه ردّ على ما ادعاه الرافضي فيما تقدّم: «ثم زعم مع هذا أنه ليس من بلاد قطعتها الأرواح إلا وهي غير متناهية في التجزؤ وأنه ليس من قطع فرغت منه إلا وهو غير متناهٍ في عينه»، فأوهم بهذا الكلام أن النظام قال بعدم تناهي الأجسام مطلقاً، مع أن الحق هو أن النظام فصل وقال: إنها متناهية باعتبار الذرع والمساحة، غير متناهية باعتبار التجزؤ.

هذا ما ثبت عنه في غير موضع من هذا الكتاب وغيره وهذا ما أدّاه إلى قوله الغريب بالطفرة التي كفره بها أهل الأرض؛ لكنه لم يقل قط بعدم تناهي الأجسام في الذرع والمساحة. فما ورد في هذا الموضع لا معنى له، إذ النّظام قال بعين الكلام المنفي عنه. فلا ريب في أن المؤلف كان قد كتب: «وإبراهيم

لم يزعم أن الأرواح يجوز أن تقطع بلاداً لا تتناهى الخ» ثم سقطت «لا» غفلة من الناسخ.

صفحة ٣٤

(فألزمهم بقطعها أنها لا تتناهى في الذرع والمساحة) كذا في الأصل، والحق ضد ذلك لأن النظّام كان يستدل بقطع الأجسام على أنها متناهية. فلابدّ من أن نضرب على «لا» وعلى ذلك فكان المؤلف قد كتب: «فألزمهم بقطعها أنها تتناهى». والذي أوقع الناسخ في الخطأ هو ما يتلو من قوله: «وهو بريء من هذا القول» فإنه نسب «هذا» إلى القول المتقدّم «فألزمهم الخ» مع أنه لا يمتنع قطعاً أن ننسبه إلى قول الديصانية.

صفحة ٣٥

(وإن كان متفاوتاً فإنها قَطْعاً متناهية القطع) في الأصل «متناهي»؛ وأما «قَطْعاً» فوجدته بهذا الشكل إلا أنه يظهر أن الشكل قد زيد بيد غير يد الناسخ لأن لون حبره أشدّ سواداً من حبر الكلمة الأصلية. وترى تحت القاف كسرة ضئيلة لونها كلون الكلمة الأصلية قد ضرب عليها المصحح بسطر، فكأن الناسخ قد أراد بها «قِطَعاً» أي جمع «قطعة». وعلى أي وجه كان فالعبارة ليست بصحيحة، غير أن تصحيحها لا يتبادر إلى الذهن. أما أنا فتركت «قَطْعاً» على هذا الشكل وعدلت عن «متناهي» إلى «متناهية» فيكون تفسيره: «إن كان القطع متفاوتاً حتى يباين قطع كل واحد من الكواكب قطع الآخر فإن الكواكب قَطْعاً أي جزماً متناهية القطع». وبيان ذلك أن الحكم بالتفاوت

يقتضي المقايسة بين متفاوتين والمقايسة لا تصح إلا إذا كانا الأمران المقايَس بينهما ذَوَيْ مقدار، والمقدار لا يقع إلا على ما له نهاية. وهذا ما يعبّر عنه بجملته الحالية «والقلة والكثرة يدلان على النهاية». وأقول: هذا بعينه دليل التطبيق عند المتكلمين.

(ثم زعم أن قطع الكواكب متقارب في الكثرة والقلة) في الأصل «متقارب» بالضبط ولعله خطأ صوابه: «متفاوت»، نبهني على ذلك صديق لي.

صفحة ٣٨

(لم يزلا) يحذف الناسخ من الغالب الألف من هذه الكلمة وتركته مع شذوذه لأنه يتبين من هذا أنهم في ذلك الزمان القديم كانوا ينطقون «لا يَـزَلْ» مكان «لا يَزالُ» كما سمعته دائماً من علماء مصر في هذا العصر.

صفحة ٤١

(أبو شاكر الديصاني) ذكره صاحب الفهرست فيمن أظهروا الإسلام وأبطنوا الزندقة (ص٣٣٨).

نقل ابن المرتضى أيضاً دعاء النظام عند ما حضرته الوفاة (ص٢٩ ـ ٣٠) وهذه صورته عنده: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد، اللهم إن كنت تعلم ذلك مني فاغفر لي ذنوبي وسهل عليّ سكرات الموت». أقول: في هذا تكذيب للخرافة التي رواها الذهبي في تاريخه عند ذكر النظام (راجع التعليق على ص١٧) من أنه سقط من غرفة وهو سكران فهلك.

صفحة ٤٦

يذكر هنا وفيما بعده أحياناً ضمير التأنيث وأحياناً ضمير التثنية ويجوز أن يكون ذلك من خطأ الناسخ. لكني تركته على ما هو عليه، إذ يحتمل أن يكون المؤلف تارة حضرت في ذهنه الكثرة أي العناصر كلها، وتارة الزوجية أي الشيء وما يقابله كالنار والماء أو الحر والبرد.

صفحة ٥٠

(ولا أن للجسم فعلاً هو غيره) كذا في الأصل فلو أثبتناه لكان النظام يقول: إن فعل الجسم غير الله تعالى، أي للجسم فعل مستقلّ عنه. وهذا وإن كان له وجه على مذهب المعتزلة لكنه غريب بعيد، إذ هو من الفروع المتنازع فيها، والمقصود هنا إلزامه ما يقدح في الأصول التي لا غنى في التوحيد. فالأشبه أن الناسخ قد حرّفه وأن المؤلف كان قد كتب: «ولا أن للجسم فاعلاً هو غيره» أي غير الجسم لأن ذلك مناط دليل المعتزلة في إثبات الخالق، نبهني على ذلك صديق لي.

صفحة ٥١

(فتركتها) فتركت هذه الأشياء. وإلا فهو خطأ صوابه: «فتركتهما» أي هذين الموضعين.

(ثم قال: وكان يزعم أن أمة محمد الخ) هذه الأقوال منقولة عنه أيضاً في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص٢١ ـ ٢٣ من الطبعة المصرية).

(أبو عبد الرحمن الشافعي) هو أحمد بن يحيى بن عبد العزيز أبو عبد الرحمن الشافعي، كان من أصحاب الإمام الشافعي ثم تبع أحمد بن أبي داود وقال بالاعتزال، وعدّه مؤلف كتابنا هذا من أصحاب معمّر (ص٥٣). راجع كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (٣: ٣٦٩ من الطبعة المصرية) وطبقات الشافعية لابن السبكي (١: ٢٢٢ من الطبعة المصرية).

صفحة ٥٢

راجع كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص٢١).

صفحة ٥٣

(إبراهيم بن السندي) و(أبو عبد الله السيرافي) و(وهب الدلال) غير معروفين.

(أبو يعقوب الشحام) هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله ابن إسحاق الشحام؛ قال ابن المرتضى (ص٤٠): إن القاضي ابن أبي دواد استخدمه في خلافة الواثق وكان من أصغر غلمان أبي الهذيل وكان من البصريين، مات وله ثمانون سنة.

صفحة ٥٧

(المكلم بالقرآن) ثم (لا مكلم له) كذا في الأصل، والمعروف في هذا الباب هو «متكلم». ولعل قوله «مكلم» له وجه هنا وفيه نكتة لأن المعتزلة كانوا ينفون الكلام عن ذات الله بناءً على أصلهم من أن الكلام مركب من

حروف وأصوات وتلك أمور مخلوقة نزهوا الله تعالى عنها. ومع ذلك لم يقدحوا فيما نص عليه القرآن من أن الله كلم موسى تكليماً وإنما أولوا هذه الآية بأن الله تعالى خلق صوتاً وحروفاً في شيء من المحدثات كالشجرة ليخاطب بها أنبياءه. فلعل معمراً أتى بكلمة «مكلم» بالنسبة إلى الله تعالى احترازاً من الكلام المخلوق الموهوم بقول القائل: «متكلم» وإشارة إلى أن الكلام لا يقع من الله إلاَّ خطاباً منه لأنبيائه على الوجه اللائق به عز وجل. ولا ريب في أن الله تعالى بهذا الاعتبار إنما كان مكلماً - أي نبيه - بالقرآن وليس بمتكلم به إلاَّ على المجاز. ومع ذلك ففي قوله: «لا مكلم له» نظر، لأنه كان ينبغي أن يقول: «لا مكلم به»؛ والله أعلم.

(هشام الفوطي) أما النسبة فقال السمعاني في كتاب الأنساب: «الفوطي بضم الفاء وفتح الواو وفي آخرها الطاء المهملة: هذه النسبة إلى الفوط وهي جمع فوطة وهي نوع من الثياب»، ولم يذكر هشاماً. وهو هشام بن عمرو الشيباني من أهل البصرة، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة السادسة (ص ٣٥) ولم يأت بتاريخ موته، لكن يتبين من حكايته أنه عاش في زمن المأمون (سنة ١٩٨ هـ - ٢١٨ هـ).

صفحة ٥٨

(يمتنع) كذا في الأصل، وهو غريب لأن السياق يقتضي معنى «منع». ونجد مثل هذا في ص ٩٢ أيضاً، فلعله من عرفهم في ذلك الزمان.

صفحة ٥٩

(ثم كان يزعم الخ) لعل هذا الكلام جزء من حكاية الرافضي عن هشام سقط بعده رد المؤلف.

صفحة ٦١

ينسب هذا القول إلى طلحة أيضاً (ص ١٦٩).

(قاسم الدمشقي) مجهول.

(أبو زفر) هو محمد بن علي المكي إمام نيسابور، ذكره ابن المرتضى في آخر الطبقة الثامنة (ص ٥٤).

(فشكوا ـ وتستعتبه) الظاهر أن المؤلف كان قد كتب «تشكو وتستعتبه»؛ نبهني على ذلك الشيخ الفاضل العالم أحمد أمين.

صفحة ٦٢

(بشر بن المعتمر) أبو سهل الهلالي من أهل بغداد، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السادسة (ص ٣٠ ـ ٣١) وقال: «وله قصيدة أربعون ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين. وقيل للرشيد: إنه رافضي، فحبسه فقال في الحبس شعراً» ثم نقل أبياتاً منه وهي أرجوزة سنذكرها فيما يتعلق بشعر بشر الموجود في (ص ١٣٤) من كتابنا هذا. وقال الذهبي في تاريخه في الطبقة الثالثة والعشرين: «بشر بن المعتمر أبو سهل شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، توفي سنة ٢١٠ هـ ورَّخَهُ ابن النجار».

ونقل هذه السنة السمعاني أيضاً في كتاب الأنساب (تحت «البشريّ»).

صفحة ٦٣

(ما يستحيل عند بشر أن يقع من فعل غير الله) أظن الصحيح: «مما يستحيل عند بشر أن تقع (أي هيئات الأجسام) من فعل غير الله» أي كان بشر يحيل وقوع هيئات الأجسام بفعل العبد حقيقة لأنها من خلق الله تعالى الذي لا شريك له فيه؛ لكنَّهُ جوَّزَ وقوع تلك الهيئات بسبب من قبل العبد فأضاف هذا الوقوع إلى العبد باعتبار السبب الموقع وحكم عليه بأنه فعله. أما إذا لم تقع الهيئات بسبب من قبل العبد فأضافها إلى الله تعالى مباشرة؛ وهذا مما يدل على أن الله تعالى هو وحده فاعلها في الحقيقة عند بشر. أما الرافضي فحرف كلام بشر وتغاضى عن تمييزه بين وقوع الهيئات بفعل فاعل وبين وقوعها بسبب من قبل فاعل؛ ثم تبعه على ذلك التحريف جميع الذين كتبوا في الفرق الإسلامية. فقال البغدادي في كتاب الفرق (ص ١٤٣): «الفضيحة الثانية من فضائح بشر إفراطه في القول بالتولد[١] حتى زعم أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع وسائر الإدراكات على سبيل التولد إذا فعل أسبابها. وكذلك قوله في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقد كفره أصحابنا وسائر المعتزلة في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات». وقال الشهرستاني في كتاب الملل

---

(١) في الأصل المطبوع: «بالقول في التولد».

والنحل (ص ٤٤) من طبعة لندن): «الأولى منها (أي من المسائل التي انفرد بها بشر عن أصحابه) أنه زعم أن اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أن تحصل متولدة من فعل الغير في الغير إذا كانت أسبابها من فعله[١]. وإنما أخذ هذا من الطبيعيين إلاَّ أنهم لا يفرقون بين المتولد والمباشر بالقدرة وربما لا يثبتون القدرة على منهاج المتكلمين، وقوة الفعل وقوة الانفعال غير القدرة التي يثبتها المتكلم».

(مُجْرِماً) في الأصل «محرِما». ولو أثبتناه لكان «أحرم» بمعنى «حرَّم» كما هو وارد في كتب اللغة، ولكان يقول: «إن شرب الخمر بعد توبته حال كونه يجعل شرابها حراماً على نفسه»؛ ويؤيد ذلك أن البغدادي نقل هذا الكلام بالشكل الآتي (ص ١٤٣ من كتاب الفرق): «فسئل على هذا عن كافر تاب من كفره ثم شرب الخمر بعد توبته عن كفره من غير استحلال منه للخمر وغامضه[٢] الموت قبل توبته عن شرب الخمر: هل يعذبه الله تعالى في القيامة على كُفرِه الذي قد تاب منه؟ قال: نعم!» فلا شك في أن البغدادي قد وجد في نسخته «مُحْرِماً» ثم فسره بقوله «من غير استحلال منه» تسهيلاً للفهم. لكنه مع كل ذلك ضعيف جداً، إذ لو كان كذلك لكان القائل يأتي بعبث وحشو لأنه لا يخفى على أحد أن شرب الخمر حرام فلا وجه لذكره هنا ولا داعي إلى توجيه الأنظار إلى ذلك دون غيره؛ وزيادة عن ذلك فالمحرم هو الشارع جل

---

(١) أظن ذلك خطأ صوابه: «قبله».

(٢) كذا في الأصل المطبوع وهو خطأ صوابه: «غافصه» كما يلوح من كتابنا هذا.

شأنه دون العبد. من أجل ذلك رأيت أن أصحح هذه الكلمة فكتبت «مُجْرِماً» وهو من «أجرم» إذا ارتكب جريمة، والجريمة كل ما يخالف الشرع، ولا ريب في أن شرب الخمر جريمة بهذا الاعتبار. ويؤيد ذلك ما قال المؤلف عند رده على الرافضي في (ص ٦٤): «فإذا هو (أي صاحب الكبيرة) تاب فقد استحق الوعد بالجنة ما لم يعاود ذنباً كبيراً، فإن هو عاود ذنباً كبيراً أخذ بالأول والآخر. هكذا وقع الوعد عن بشر، فإذا أذنب عنده ذنباً كبيراً ثم تاب منه ثم عاوده (أي الذنب) فعذب على الأول والآخر».

والذنب مرادف الجريمة كما أن «أذنب» مرادف «أجرم». فيكون مراد بشر: «إن تاب الكافر وخرج من حال كفره ثم شرب الخمر بعد توبته وارتكب جريمة بشربها الخ»، وعلى ذلك يكون صواب العبارة: «مُجْرِماً بشربها».

صفحة ٦٤

(أفليس قد يجوز) أي: أفليس ذلك اعترافاً بجواز... ...؟ وورد في كتاب الفرق بين الفرق على هذه الصورة (ص ١٤٣): «فقيل له: يجب على هذا أن يكون عذاب من هو على ملة الإسلام مثل عذاب الكافر، فالتزم ذلك».

صفحة ٦٦

(أبو موسى المردار) هو عيسى بن صبيح، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٣٩) ونقل عن ابن الإخشيد أنه من علماء المعتزلة ومن المتقدمين فيهم وكان ممن أجاب بشر بن المعتمر، ومن أبي موسى انتشر الاعتزال ببغداد.

صفحة ٦٧

(داود الجواربي) قال السمعاني في كتاب الأنساب تحت نسبة «الهشامي» بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ومذهبه: «وعنه أخذ داود الجواربي قوله: إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلاّ الفرج واللحية».

(مقاتل بن سليمان) البلخي المحدث المشهور، توفي سنة ١٥٠ هـ وقيل بعد ذلك، راجع كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (٣: ١٩٦ من الطبعة المصرية).

(أبو حذيفة) هو واصل بن عطاء، و(أبو عثمان) هو عمرو بن عبيد. والحكاية موجودة في كتاب ابن المرتضى أيضاً (ص ٣٩).

الصواب هو «بقصص يستحسنه» فالأصل صحيح.

صفحة ٦٨

(يسمجه) لو كتب «ليسمجه» لكان أحسن.

صفحة ٧٢

يشير هنا إلى «كتاب المسائل في النعيم» لجعفر بن حرب (راجع ص ١٢٤ من كتابنا هذا).

(يقص) الأصح هو «نقض».

صفحة ٧٩

الكلام هنا معقد، وكان ينبغي أن يكتب المؤلف: «... وقال بأن كل أمر تزعم المعتزلة أن الإنسان قادر عليه فهو جائز وموهوم وليس بمحال وقوعه منه».

صفحة ٨١

أبو محمد (جعفر بن مبشر) الثقفي ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٣ ـ ٤٤) وقال: إن أحمد بن أبي داود أراد أن يستخدمه في خلافة الواثق فأبى. وأشار مؤلفنا إلى أنه قد مات بقوله: «رحمهُ الله» ثم بقوله: «وهذه كتبه مشهورة معروفة وأصحابه أحياء» (ص ٨٢ سطر ٤). ومع ذلك حكى ابن المرتضى عن مؤلفنا أنه قد رآه وسأله سؤالاً.

(كتاب الناسخ والمنسوخ) مذكرو أيضاً في كتاب الفهرست (ص ٣٧ سطر ٢٦).

صفحة ٨٤

نقل البغدادي أيضاً هذا الكلام لقاسم الدمشقي في كتب الفرق بين الفرق (ص ١٨٥) ورأيت أن أنقله هنا لأن بعض عباراته إلى القول الأصلي أقرب عندي. قال البغدادي: «وزعم المعروف منهم بقاسم الدمشقي أن حروف الصدق هي حروف الكذب وأن الحروف التي في قول القائل: «لا إله إلاَّ الله» هي التي في قول من يقول: «المسيح إله»، وأنَّ الحروف التي في القرآن هي التي في كتاب زردشت المجوسي[١] بأعيانها لا على معنى أنها مثلها».

(١) في الأصل المطبوع «المجوس».

صفحة ٨٦

(ثمامة) بن أشرس أبو معن النميري البصري ذكره ابن المرتضى في أول الطبقة السابعة (ص ٣٥). وقال الذهبي في ميزان الاعتدال (١: ١٧٣): «من كبار المعتزلة ومن رؤوس الضلالة، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون وكان ذا نوادر وملح» ثم نقل عن ابن حزم بعض آرائه. وذكر الطبري في تاريخه في أول سنة ١٨٦ هـ: أن هارون الرشيد حبسه، ثم ذكره مع المأمون في سنتي ٢٠٥ و٢٠٩ (راجع ٣: ٦٥١ و١٠٤٠ و١٠٦٧ من الطبعة الأوربية).

صفحة ٨٧

(واعتقد) الصحيح هو «ولمن اعتقد» ومعناه: كما حكم لمن أظهر الإسلام بأنه مسلم وكما حكم لمن اعتقد بقلبه إن كان باطنه كظاهره بأنه مؤمن الخ.

صفحة ٨٩

(عانات) هو بلد بين الرقة وهيت، راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (٣: ٥٩٤ من الطبعة الأوربية).

(سليمان بن جرير) هو رئيس السليمانية وهي فرقة من الزيدية، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ٢٣).

(علي الرازي) هو علي بن مقاتل، ذكره صاحب الفهرست في أصحاب أبي حنيفة (ص ٢٠٦) وعد بعض كتبه، ثم نقل ناشر الكتاب (Flûgel) في

تعليقاته قطعة من نسخة مخطوطة محفوظة في (فينا) جاء فيها أن عليّاً الرازي كان عارفاً بمذهب أبي حنيفة ومدح مؤلفها ورعه وزهده.

(بشر المريسي) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي العدوي مولى زيد بن الخطاب كان يسكن بغداد وأخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي وكان الشافعي من أصدقائه مدة إقامته ببغداد، وكان ينظر في الكلام وله فيه آراء غريبة انفرد بها ونفر منها الناس، وينسب إليه أنه أول من قال بخلق القرآن ولكن ذلك ليس بصواب لأن جهم بن صفوان قد سبقه إلى ذلك. ولم يكن من المعتزلة كما زعم بعضهم وذلك ينافيه ما حكاه مؤلفنا عن ملاقاة جعفر بن مبشر له والمناظرة بينهما. مات سنة ٢١٩ هـ على ما قاله المسعودي في مروج الذهب (٧: ١١٤) وقيل: سنة ٢١٨ هـ وقيل: سنة ٢٢٨ هـ؛ ودفن في بغداد. راجع كتاب الجواهر المضية في طبقات الحنفية لابن أبي الوفاء (١: ١٦٥) وكتاب ميزان الاعتدال (١: ١٥٠)، وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان (١: ١٢٧ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٥)، ونقل الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد حكاية طويلة عن ترجمته وتكفيره وليس ذلك موضعه.

صفحة ٩٠

(أبو جعفر الإسكافي) واسمه محمد بن عبد الله، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٤) ومات سنة ٢٤٠ هـ كما جاء في كتاب ابن المرتضى وفي كتاب الأنساب للسمعاني (تحت نسبة «الإسكافي»).

راجع ديوان الأعشى (ص ٤ من الطبعة المصرية) وكتاب المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية للمزري في هامش «خزانة الأدب» للبغدادي (٣: ٥٢٩ من الطبعة المصرية) وروى مؤلفه «ليوهنها» مكان «ليفلقها» ثم قال: «ليوهنها أي ليزعزعها من مكانها، وفي رواية أخرى: ليفلقها أي يشقّها».

صفحة ٩١

(عباد) بن سليمان العمري؛ يجوز أن يكون اسمه «عُباد» ويجوز أن يكون «عَبّاد» وكلاهما موجود عند العرب، ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة (ص ٤٤) وقال: «ومنها عباد بن سليمان وله كتب معروفة وبلغ مبلغاً عظيماً وكان من أصحاب هشام الفوطي وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم». وحكى صاحب الفهرست (ص ١٨٠) أنه دارت بين عباد وبين ابن كلاب مناظرات، وابن كلاب مات بعد سنة ٢٤٠ هـ بقليل كما سيأتي. وراجع أيضاً كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٤٧ ـ ١٤٨).

صفحة ٩٧

(أبو حفص الحداد) قال السمعاني في كتاب الأنساب:

الحداد بفتح الحاء المهملة والألف بين الدالين المهملتين أولاهما مشددة... ومنهم أبو حفص الحداد الصوفي النيسابوري. قيل: إن اسمه عمرو بن مسلم، وقيل: عمرو بن سلم، وقيل: عمرو بن سلمة، وقيل: عمرو بن مسلم (كذا). وقال الحاكم أبو عبد الله الحافظ: اسمه عمرو بن مسلم، وقال أبو عبد

الرحمن السلمي: الأصح أنه عمرو بن سلمة، والله أعلم. كان من أفراد خراسان علماً وورعاً[١] وحالة[٢] وطريقة؛ وأظن إنما قيل له الحداد لأن رجلاً من أتباعه قال يوماً له[٣]: «كان مَنْ مضى لهم الآية الظاهرة وليس لك من ذلك شيء». فقال له: «تعال!» فجاء به إلى سوق الحدادين إلى كور محمى عظيم فيه حديدة، وأدخل[٤] يده وأخذها وبردت في يده، فقال: «تحرقك؟!» فأعظم ذلك وأكبره ثم مضى. وكان أبو حفص أعجمي اللسان، فلما دخل بغداد قعد معهم يكلمهم بالعربية. وكان يقول: «الكرم طرح الدنيا لمن يحتاج إليها والإقبال على الله لاحتياجك إليه». وحُكي أن أبا حفص لما قدم بغداد نزل على الجنيد؛ فحكى أبو عمرو بن علوان: سمعت الجنيد يقول: «أقام أبو حفص عندي سنة [مع] ثمانية أنفس، فكنت كل يوم أقدم لهم طعاماً جديداً[٥] وطيباً جديداً» وذكر أشياء من الثياب وغيرها «فلما أراد أن يمرّ كسوته وكسوت جميع أصحابه؛ فلما أراد أن يفارقني قال: «لو جئت إلى نيسابور علمناك الفتوة والسخاء». (قال) ثم قال: «هذا الذي عملت[٦] كان فيه تكلف؛ إذا جاءك الفقراء فكن معهم بلا تكلف حتى إن جعت جاعوا وإن شبعت شبعوا حتى

---

(١) في الأصل: ودرعا.

(٢) في الأصل: وحالت

(٣) زاد الأصل: «رجل من أصحابه».

(٤) في الأصل: وأخل.

(٥) الأصل ليس بظاهر.

(٦) في الأصل: علمت

[٢٠٠]

[يكون] مقامهم وخروجهم من عندك شيئاً واحداً». وسئل أبو جفص عن الفتوة في وقت خروجه من بغداد، فقال: «الفتوة توجد استعمالاً ومعاملة لا نطقاً» تعجيزاً من كلامه. ومات سنة ٢٥٢ هـ، وقيل: سنة ٢٧٠ هـ بنيسابور، وزرت قبره غير مرة. اهـ.

(أبو عيسى الوراق) هو محمد بن هارون، ذكر المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢٣٦) كتاباً له اسمه كتاب المجالس ونقل سنة موته وهي سنة ٢٤٧ هـ. ثم حدثنا صاحب كتاب «معاهد التنصيص» (ص ٧٧ من طبعة بولاق سنة ١٢٧٤) عن أبي علي الجبائي أن السلطان طلب ابن الروندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات وأما ابن الروندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي؛ وقد بحثنا عما في هذه الحكاية في المقدمة. وذكره صاحب الفهرست (ص ٣٣٨) في الشعراء الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة، وقال: إنه ممن تشهر أخيراً بينهم، أي قبل تأليف كتاب الفهرست بقليل. وليس في ذلك إشارة واضحة إلى عصر أبي عيسى لأنه يثبت أن صاحب الفهرست عاش في وسط القرن الرابع وفي النصف الأخير منه، فلابد وأن نفرض أن قوله «أخيراً» نقله صاحب الفهرست من كتاب متقدم كان يستفيد منه.

(واصل) بن عطاء أبو حذيفة ويلقب الغزال، كان رأس الاعتزال وخطيباً بليغاً مع لثغته، وله فضل كبير في الدعاية إلى الإسلام والرد على خصومه. كانت ولادته في المدينة سنة ٨٠ هـ ثم انتقل إلى البصرة وسمع من الحسن البصري وغيره وتوفي سنة ١٣١ هـ. يذكر كثيراً في كتب المتقدمين

والمتأخرين، راجع مثلاً كتاب ابن المرتضى (ص ١٧ ـ ٢١) وهو عنده من الطبقة الرابعة وكتاب ميزان الاعتدال (٣: ٢٦٧) ومروج الذهب (٧: ٢٣٤)؛ ثم نقل لنا الجاحظ في أول كتابه «البيان والتبيين» (١: ١٤ ـ ١٥ من الطبعة المصرية سنة ١٣٣٢) قطعة طويلة من قصيدة لصفوان الأنصاري يمدح فيه واصلاً وأصحابه وحسن قيامهم بنشر الإسلام وهيبتهم ووقارهم.

(عمرو) بن عبيد بن باب أبو عثمان أحد أعيان المعتزلة القديمة، كان من أصحاب واصل بن عطاء وزوجه أخته، وكان من الزهاد العاكفين على العبادة المنهمكين في الدين، توفي سنة ١٤٤ هـ. راجع كتاب ميزان الاعتدال (٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٧)، وكتاب ابن المرتضى (ص ٢٢ ـ ٢٤)، وكتاب مروج الذهب (٧: ٢٣٤) وغير ذلك من الكتب.

صفحة ٩٩

جاء في كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٢٤) ما نصه:

وذكر (أي النظام) قول أبي بكر رضي الله عنه حين سئل عن آية من كتاب الله تعالى فقال: «أي سماء تظلني وأي أرض تقلني أم أين أذهب أم كيف أصنع إذا أنا قلت في آية من كتاب الله تعالى بغير ما أراد الله؟» ثم سئل عن الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ـ هي مادون الولد والوالد». قال: وهذا خلاف القول الأول. ومن استعظم القول بالرأي ذلك الاستعظام لم يقدم على القول بالرأي هذا الإقدام حتى ينفذ عليه الأحكام. اهـ.

صفحة ١٠١

(أنفد) لو كتب «أنفده» لكان أحسن؛ ولعل الصواب «أنفقه». أما الأصل فرسمه غير واضح.

صفحة ١٠٢

(أبو مجالد) أحمد بن الحسين البغدادي، لم يُر أحفظ منه بالحديث في عصره، وكان أفقه الناس وأعلمهم بالشروط، كان من أصحاب الجعفرين ومن أصحاب أبي موسى المردار وعنه أخذ أبو الحسين الخياط صاحب كتابنا، ولم يذكر سنة وفاته غير أن ابن المرتضى ذكره في أول الطبقة الثامنة (ص ٤٨ ٤٩) ويظهر أن هذه الطبقة تتضمن من عاش من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث وفي أول القرن الرابع.

صفحة ١٠٣

(يدّعى) كذا في الأصل كما يظهر فيقتضي هذا أنهم كانوا يقولون: «ادعى» بمعنى «دُعِيَ» وهو شاذ غريب. ولعل الصواب المتعين هو «يُدْعَى».

صفحة ١٠٤

(التفرقة) الأصل غير ظاهر ويجوز أن يكون الرسوم عبارة عن «التفقه». وترددت مدة طويلة بين هذين الفعلين ثم رجحت «التفقه» وأيدني على ذلك أيضاً أن صديقاً لي استحسن هذه الكلمة وقطع بها قبل أن ينظر في الأصل.

صفحة ١٠٥

(خير هذه الأمة) الصحيح هو «حَبْر» كما نبهني عليه صديق لي وكما هو معروف في الكتب القديمة. ولا يوجد في الأصل ما يمنع من هذه القراءة.

صفحة ١٠٦

(فهل حكيت عنهم أن الاختلاف فيما بينهم إلاَّ القول) هذه الجملة ليست مليحة ومع ذلك فهي معقولة مقبولة، ولو كتب «فهل حكيت عنهم خلافاً فيما بينهم إلاَّ القول الخ» لكان أسهل وأجمل.

صفحة ١٠٨

(أو عالماً بعلم قديم كما قالت الزيدية) وقد عزى هذا القول فيما قبل إلى النابتة (راجع ص ٧٥، وراجع أيضاً أوّل ص ١١٢).

صفحة ١١١

(ابن كلاب) هو عبد الله بن محمد بن كلاب القطان تجد ترجمته في كتاب الفهرست (ص ١٨٠) وتجدها في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢: ٥١) وجاء في طبقات الشافعية أنه توفي بعد سنة ٢٤٠ هـ. وقال صاحب الفهرست: إنه «من بابية الحشوية» ثم نقل ابن السبكي هذه الكلمات ويأتي بكلمة «أئمة» مكان «بابية» وأظن كليهما خطأ صوابه: «نابتة الحشوية».

وتجد في طبقات الشافعية حكاية طويلة عن شبهه في الكلام.

صفحة ١١٦

(إياها) أي العقلاء، ولو كتب «إياهم» لكان أحسن.

صفحة ١١٨

(وإلى ما يكون مصيرهم) أي: «وبما يكون إليه مصيرهم» وهذا كثير في عرفهم.

صفحة ١١٩

(المتوقَّع المنتظر) كذا في الأصل ومعناه: «هل يصح هذا الكلام على شيء إلاَّ وهو من باب التوقّع المتنظر»، ويجوز أن يكون «من» خطأ صوابه: «في». وإلاَّ فالصواب هو «المتوقِّع المنتظِر» أي: «هل يصح هذا الكلام إلاَّ ممن يتوقع وينتظره».

(لخروجه) كذا في الأصل، ولعل الصواب «ولخروجه».

لعل هذا الشعر مأخوذ من القصيدة التي ستجدها في (ص ١٣٤)، وعلى ذلك فالشاعر هو بشر بن المعتمر.

صفحة ١٢٢

(لم يزل عالماً بالأشياء لأن الأشياء تكون) أي: لم يزل عالماً بالأشياء أنها ستكون.

صفحة ١٢٤

(عمومة) هذا مصدر شاذ من «عم شيئاً يعمه» إذا شمله.

صفحة ١٢٥

(لعموم الخبر) هو منسوب إلى قوله: «أن يكون لكلِ شيء سواه كل» أي يقتضي عموم الخبر في قوله تعالى ﴿ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ أن يكون لكل شيء كلٌّ، ويمنع من أن يكون لبعض ما سوى الله تعالى كل دون البعض الآخر. ويلوح من ذلك ومما قد سبق أن أبا الهذيل كان ممن يقول بأن المتكلم لا يدخل في عموم كلامه.

صفحة ١٢٦

(السكنية) فرقة مجهولة حتى الآن، لم أعثر على ذكرها في الكتب اللهم إلاَّ إذا ورد اسمها محرّفاً. أما في هذا الكتاب فقد ضبطه الناسخ وكتب غير مرة الفتحة فوق السين ثم وضع علامة الإهمال فوقها أيضاً.

صفحة ١٢٧

قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (ص ١٨ من طبعة لندن): «ومن أصحابه (أي من أصحاب النظام) محمد بن شبيب وابو شمر ومويس[١] بن عمران والفضل الحديث وأحمد بن حائط». ثم قال (ص ٤١): «وكان محمد

---

(١) في الأصل المطبوع «موسى».

بن شبيب وأبو شمر ومويس بن عمران من أصحاب النظام إلاَّ أنهم خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين وقالوا: صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان بمجرد الكبيرة». ثم قال (ص ١٠٣): إن من الخوارج جهم بن صفوان وكلثوم بن حبيب المهلبي وأبا بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري وصالح قبة بن صبيح بن عمر ومويس[1] بن عمران البصري وكلثوم بن حبيب المراي البصري. ثم قال (ص ١٠٤): إن محمد بن شبيب من مرجئة القدرية؛ ثم قال (ص ١٠٥): «الثوبانية أصحاب أبي ثوبان المرجئ.. ومن القائلين بمقالته أبو مروان غيلان بن مروان الدمشقي وأبو شمر ومويس بن عمران والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب والعتابي وصالح قبة» ثم وصف مذهب غيلان وسيأتي. فيتجلى من ذلك أن (ابن شبيب) و(مويس) و(أبا شمر) من أصحاب النظام وإن خالفوه في المنزلة بين المنزلتين. وأما (ابن شبيب) وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن شبيب البصري ففي مذهبه خلاف فينسب تارة إلى الخوارج وتارة إلى مرجئة القدرية، غير أن ابن المرتضى ذكره في الطبقة السابعة من المعتزلة (ص ٤٠) وحكى عنه القول بالإرجاء وهو يسميه أبا بكر محمد بن شبيب. وأما (مويس) وهو مويس بن عمران فنسبه الشهرستاني إلى الخوارج وإلى المرجئة معاً كما فعل في ابن شبيب، ونسبه ابن المرتضى إلى ما نسب إليه ابن شبيب من القول وذكره في طبقته (ص ٣٩ ـ ٤٠). وأما (أبو شمر) فلا خلاف في عدّه من المرجئة من الثوبانية منهم. وأما (كلثوم) فقد

---

(١) في الأصل: ومونس.

ذكر الشهرستاني رجلين اسمهما أي: كلثوم بن حبيب المهلبي وكلثوم بن حبيب المراي البصري وألحقهما بالخوارج. وأما (صلح) فيظهر أن الصواب فيه (صالح) ويحتمل أن يكون المراد بهذا الاسم صالح قبة بن صبيح بن عمرو الذي يلحقه الشهرستاني تارة بالخوارج وتارة بالمرجئة، ويحتمل أن يكون صالحاً الدمشقي صاحب غيلان الدمشقي الذي قتله معه هشام بن عبد الملك كما ورد في كتاب ابن المرتضى في الطبقة الرابعة (ص ١٥ ـ ١٧ و٢٤)، والله أعلم. وأما (ثمامة) فقد تقدّم. وأما (غيلان) فيسميه الشهرستاني غيلان بن مروان الدمشقي ويسميه ابن المرتضى غيلان بن مسلم وهو من الطبقة الرابعة عنده (ص ١٥ ـ ١٧) ونقل قصة طويلة في قتله وقتل صالح الدمشقي على يد هشام بن عبد الملك. ووردت حكاية قتله عن طريق أخرى أيضاً تجدها في تاريخ الطبري (٢: ١٧٣٣ من الطبعة الأوربية) تحت عنوان «ذكر بعض سير هشام» وهذا نصها:

حدثني أحمد قال: حدثنا علي قال: قال حماد الأبح: قال هشام لغيلان: «ويحك يا غيلان! قد أكثر الناس فيك فنازعنا[1] بأمرك فإن كان حقاً اتبعناك، وإن كان باطلاً نزعت عنه». قال: نعم! فدعا هشام ميمون بن مِهْران ليكلمه فقال له ميمون: «سل! فإن أقوى ما يكون إذا سألتم». قال له: «أشاء الله أن يُعْصَى؟» فقال له ميمون: «أفعُصي كارهاً؟» فسكت. فقال هشام: «أجبه!» فلم يجبه. فقال له هشام: «لا أقالني الله إن أقلتُه». وأمر بقطع يديه ورجليه. ا هـ.

---

(١) يظهر أن ذلك خطأ صوابه: «فصارحنا»؛ هداني إلى ذلك الشيخ الفاضل أحمد أمين.

وقال الشهرستاني (ص ١٠٥): وكان غيلان بن مروان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وفي الإمامة: إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنه لا تثبت إلاَّ بإجماع الأمة؛ والعجب أن الأمة اجتمعت على أنها لا تصلح لغير قريش. وبهذا دفعت الأنصار عن دعواهم: «منا أمير ومنكم أمير». فقد جمع غيلان خصالاً ثلاثاً: القدر والإرجاء والخروج. ا هـ

صفحة ١٢٨

(للإنسان) كذا في الأصل بالصراحة، ولعل الصواب «فيكون الإنسان عندهم نطفة».

صفحة ١٣٢

(الجارودية) فرقة من الزيدية، راجع كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٦ و٢٢ ـ ٢٣). سموا بذلك نسبة إلى رئيسهم أبي الجارود زياد بن المنذر العبدي، راجع كتاب مروج الذهب (٥: ٤٧٤).

صفحة ١٣٣

(حفص الفرد) أبو عمرو، وكان يكنى بأبي يحيى أيضاً. ذكر صاحب الفهرست ترجمته (ص ١٨٠) وقال: إنه من أكابر المجبرة نظير النجار وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل. وكان أولاً معتزلياً ثم قال بخلق الأفعال. ثم عد صاحب الفهرست

كتبه وفيها كتب في الرد على أبي الهذيل وعلى المعتزلة وعلى النصارى. وذكره شمس الدين محمد بن الزيات في كتاب الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة في القرافتين الكبرى والصغرى (ص ١٦٧ من الطبعة المصرية سنة ١٣٢٥) وقال: إنه معدود فيمن دخل إلى مصر في طبقة ابن علية؛ وأما ابن علية وهو إبراهيم بن إسماعيل ابن إبراهيم بن مقسم أبو إسحاق البصري الأسدي فمات سنة ٢١٨ هـ على ما جاء في كتاب ميزان الاعتدال (١: ١١).

(سفيان بن سختان) قال صاحب الفهرست (ص ٢٠٥): إنه من أصحاب الرأي وكان فقيهاً متكلماً من المرجئة، ويسميه «سفيان بن سحبان» لكن ناسخنا يصرح بسختان، وهو اسم معرب ذكره صاحب تاج العروس (٩: ٢٣٣).

(برغوث) هو محمد بن عيسى وبرغوث لقبٌ لُقِّب به؛ ذكره الشهرستاني (ص ٦٣) وقال: عن مذهبه قريب من مذهب النجار ومذهب بشر المريسي. وقال البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق: إن النجارية ثلاث فرق: البرغونية والزعفرانية والمستدركة (ص ١٩) ولاشك في أن «البرغونية» تصحيف «البرغوثية».

صفحة ١٣٤

قال ابن المرتضى (ص ٣٠): وقيل للرشيد: إنه (بشر بن المعتمر) رافضي، فحبسه فقال في الحبس شعراً:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الحفاة

لا مفرطين بل نرى الصديقا ... مقدما والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو ومن معاوية

وهي أرجوزة فالظاهر أن الأبيات منقولة هنا مأخوذة من هـذه الأرجـوزة أيضاً. وقد تقدّم أني أظن الشعر الذي وجدته في (ص ١١٩) قد جاء من هـذه القصيدة أيضاً.

صفحة ١٣٦

(ابن نمير) و(سدير) لم أعثر على خـبر عنهمـا. أمـا (صـفوان الجمّـال) فذكره الطوسي في فهرسه (ص ١٧١) ويسميه صفوان بـن مهـران بـن المغـيرة الجمال. وفي نـسختنا هـذه ورد لقبـه علـى صـورة «الحمـال» فـصححته تبعـاً للطوسي.

(حبان بن سدير) ورد اسمه بالكسرة في نـسختنا وتـشير الكـسرة إلى أن الناسخ كان ذهنه «حبان». أما في سائر الكتب فقد جاء «حنان» كما في فهـرس الطوسي حيث قال (ص ١١٩): «حنان بـن سـدير بـن حكـيم بـن صـهيب أبـو الفضـل الصيرفي كوفي، له كتاب وهو ثقة رحمه الله تعالى»؛ ثم ذكر مـن روى عنهم كتبه.

(معاوية بن عمار) بن أبي معاوية خباب بن عبد الله الدهني، كـذا سمـاه الطوسي في فهرسه (ص ٣٣٢) ثم قال: «كان وجهاً من أصحابنا ومقدماً كـبير الشأن عظيم المحل ثقة، وكان أبوه ثقة في العامة وجهاً. يكنى أبا معاوية وأبـا القاسم وأبا الحكيم» ثم عد كتبه ومن روى عنهم هذه الكتب.

الصحيح هو «لا يخفى على الناظر فيها أن الخ».

(وأوضعه لخبر) لو كتب «وأوضعهم للخبر» لكان أجود.

صفحة ١٤٢

(حبيب بن خُدْرة) كذا وجدنا اسمه في تاج العروس (٣: ١٧١).

أما الجمع بين أبي الهذيل وهشام بن الحكم في مكة فراجع أيضاً كتاب الفرق بين الفرق (ص ٤٨) وابن المرتضى (ص ٢٦).

(النعمان) و(ابن طالوت) ذكرهما صاحب الفهرست وعدهما من رؤساء المنانية المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة (ص ٣٣٨).

صفحة ١٤٤

(بكر بن أخت عبد الواحد) بن زياد، قال البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق (ص ١٦): «وظهر خلاف البكرية من بكر بن أخت عبد الواحد بن زياد وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو وخلاف الجهمية من جهم بن صفوان وكان ظهور جهم وبكر وضرار في أيام ظهور واصل بن عطاء في ضلالته» ثم وصف مذهبه (ص ٢٠٠). وأظنه مذكوراً في كتاب ميزان الاعتدال (١: ١٦)، وسماه صاحب هذا الكتاب بكر بن زياد الباهلي، ونقل ما حكم به عليه ابن حبان من أنه دجال واضع للحديث؛ وقال: إنه كان يحدّث عن ابن مبارك.

(وأعداه لأهله) أي: وأعدى خلق الله لأهل الرفض.

صفحة ١٤٦

هذا الفصل ناقص جداً في الأصل ويظهر للناظر أن ناسخنا قد نعس وغفل عند النسخ فضيّع كلمات لا غنى عنها لإدراك مغزى الكلام. ومع ذلك

فيتبين من السياق ومن جواب المؤلف أن الرافضي قد أوهم قراء كتابه أن الجاحظ قد استنتج من بعض أقوال الرافضة أنها كانت تقول بكون الله تعالى صورة حتى ألزمها هذا القول بالقياس، مع أنها صرحت بهذا الكلام؛ ثم يتبين أيضاً أن مناط القياس ومأخذه هو مسألة قدرة الله تعالى على الظلم. وقد تقدم فيما سلف من كتابنا أن كثيراً من الرافضة كانوا يصفون الله عز وجل بالقدرة على الظلم، كما تقدم أن فريقاً من المعتزلة وعلى رأسهم النظام كان يذهب إلى أنه ليست له تعالى قدرة على الظلم البتة؛ وقد وجدنا تفصيل رأي النظام في (ص ٢٦ ـ ٢٧) حيث قال المؤلف: «اعلم أن إبراهيم (يعني النظام) كان يحيل قول من وصف الله بالقدرة على الظلم...

وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلاَّ من جسم ذي آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة»؛ ونعلم أن الجاحظ من أصحاب النظام وأنه قال بقوله. فيظهر أن القياس الذي أوهمنا الرافضي أن الجاحظ ألزم به الرافضة القول بكون الله صورة كان هكذا:

(١) ـ الله تعالى عندكم قادر على الظلم، وكل من له قدرة على الظلم فهو جسم ذو آفة، فالله تعالى عندكم جسم.

(٢) ـ الله تعالى جسم، وكل جسم هو صورة، فالله تعالى عندكم صورة. وبذلك أتممت الكلام على غاية ما يمكنني من الإيجاز كما ترى في الكتاب.

ثم بعد ذلك عارض الرافضي هذا القياس بقياس آخر مناطه أن الله تعالى قادر على الظلم وهو القول الذي أثبته هو لنفسه. ويلوح من السياق أن أصحاب هذا الرأي استدلوا عليه بقياس استثنائي هذه صورته:

لو لم يكن الله تعالى قادراً على الظلم لكان مطبوعاً. وكانوا يثبتون الملازمة بين المقدم والتالي بأن قالوا: «لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضدّه إلاّ مطبوعاً» أي: كل من دخل في الشيء من غير أن يقدر على ضدّه فهو مطبوع، وكل مطبوع وهو الجسم محدث. ولكن الحدوث في شأن الله تعالى محال، فيرفع التالي الذي هو أن الله تعالى مطبوع؛ فيرفع معه المقدّم ويثبت نقيضه، وهو أن الله تعالى قادر على الظلم.

فإذا كان مثل هذا القياس مقصوداً هنا لزم إدراج «لم» قبل «يصف» كما لا يخفى، فيقول الرافضي: «والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه فقد جعله مطبوعاً». وإن شئت جعلته قياساً اقترانياً في مقام الاعتراض على النظام وأصحابه؛ وهذا شكله:

(١) ـ الله تعالى عندكم قادر على العدل غير قادر على الظلم، وكل من يقدر على شيء دون ضده فهو مطبوع، فالله تعالى عندكم مطبوع.

(٢) ـ الله تعالى عندكم مطبوع، وكل مطبوع هو جسم وصورة، فالله تعالى عندكم جسم وصورة، وهذا ما أنكرتموه أشدّ الإنكار.

صفحة ١٤٧

(لأربى على كفره لم تضبطه العقول) تركت هذه الجملة على ما هي عليه مع تحريفها الظاهر إذ لم أهتد إلى تصحيحها على وجه لا شك فيه. ولعل الصواب أن نكتب «لأربى على كفر لم تضبطه العقول» أي: على كفر لم يخطر على بال أحد فضلاً عن الكفر الذي يقع فيه العقل السليم مع سلامته لخطورة شأن الموضوع وغموضه.

يعني أن الحجر لا يقع منه الفعل بقدرة موجودة فيه بل بالطبع الذي خلق عليه والذي من شأنه ألاّ يفعل إلاّ جنساً واحداً دون ضدّه؛ ولعل الصواب هو «لأن الحجر لا يقدر أن يفعل ما يفعله بطباعه». ثم عارض هذا القول بقول أبي الهذيل: إن الله تعالى بعد ورود السكون الدائم في الآخرة لا يقدر على إفناء شيء من الأشياء ولا على إحداث شيء منها؛ فكأنه قال: إن معبود عبدة الحجارة يساوي معبود أبي الهذيل في عدم القدرة ولا فرق بينهما حتى يستكبر أبو الهذيل عليهم. ثم قال المؤلف في رده (السطر ١٤): إن الرافضي حكى القول بعدم القدرة على إفناء الحجارة عن الجاحظ، مع أنه لم تتقدم هذه الحكاية عن الجاحظ بل عن أبي الهذيل، فيظهر أن السياق يكون فيه شيء من التباس أو إسقاط جملة ما أو كلمة ما أو مثل ذلك الخلط.

صفحة ١٤٨

(فضل الحذاء) كذا وجدنا اسمه في هذا الكتاب غير أن الناسخ كتبه المرة الأولى والثانية «الحدى» ثم عدل إلى «الحدا» وقد يضع النقطة فوق الدال، ثم رجع فصحح كتابه في الموضعين السابقين. وتركت هذا الاسم على ما وجدته عليه في الأصل إذ كتاب الانتصار أقدم مخطوط يذكر فيه هذا الملحد المشهور، وإلاّ فالمتأخرون من المؤلفين والنساخ اتفقوا على تسميته بالحديث أو بالحديثي اللهم إلاّ ما جاء محرّفاً مثل «الحدبى» و«الحارثي» وغير ذلك. قال السمعاني في كتاب الأنساب ما نصه: «الحَدَثي بفتح الحاء المهملة وفتح الدال المهملة وبعدها الثاء المنقوطة بثلاث من فوق. هذه النسبة إلى بلدة الحديثة وهي بلدة إلى الفرات...

والحديثية (كذا) طائفة من المعتزلة أصحاب فضل الحديثي (كذا) وهو من أصحاب النظام وهي مثل الفرقة الخابطية[1] وقد ذكرت بعض مقالاتهم في الخابطية[1]. وكانا يطعنان في النبي صلى الله عليه وسلم في نكاحه ويقولان: كان أبو ذر الغفاري أزهد منه» إلى آخر ما قال، ثم قال: «الحديثي» بفتح الحاء وكسر الدال المهملتين وبعدهما الياء المنقوطة من تحتها باثنين وفي آخرها الثاء المثلثة. هذه النسبة إلى الحديثة وهي بلدة على الفرات فوق هيت والأنبار، والنسبة إليه حديثي وحدثي وحدثاني....». وكان مذهبه شبيهاً بمذهب أحمد ابن حائط الآتي ذكره، فلا يكاد يذكر إلاّ معه.

(ابن حائط) واسمه أحمد، واختلفوا في اسم أبيه اختلافاً بعيداً فسماه السمعاني في كتاب الأنساب «خابط» ولذلك تجد ذكر مذهبه عنده تحت نسبة «الخابطي» بالخاء المعجمة والباء المنقوطة بواحدة من تحت بينهما الألف. ثم يسميه كل واحد بما تيسر إليه؛ أما ناسخنا فيهمل الحاء ويترك الحرف الذي بعد الألف بلا نقط إلاّ أنه قد وضع النقطتين مرّة أو مرّتين فيظهر أن «حائط» كان في ذهنه، وهذا ما ورد في كتاب الفرق بين الفرق وفي كتاب الملل للشهرستاني. ونقل الشهرستاني (ص ٤٢ ـ ٤٤) قطعة طويلة عن مذهبه الغريب مورده ومصدره، وما ورد في كتاب الأنساب للسمعاني لا يباين ما نقله الشهرستاني عنه، ثم حدثنا به البغدادي أيضاً في كتاب الفرق بين الفرق، خصوصاً في (ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩) وفي (ص ٢٦٠ ـ ٢٦١). وأما حكايته

---

(١) في الأصل «الحانكية».

وترجمته فتجد في كتابنا هذا (ص ١٤٩) أخباراً نفيسة لا يكاد يـرد مثلـها في غيره ولم أعثر عليها إلاَّ هنا، نستفيد منهـا أن المعتزلـة طردتـه مـن مجالـسها وسعت في قتله وأنه مات قبل أن تصل إلى غرضها، وذلـك في خلافـة الواثـق بالله، أي: فيما بين سنة ٢٢٧ هـ إلى ٢٣٢ هـ.

(كما شهر) في هذه العبارة نظر قد لا تكون صحيحة سليمة.

صفحة ١٤٩

(ابن أبي داود) هو أحمد بن أبي داود بن علي أبو سليمان، يكثـر ذكـره في كتب التاريخ وذلك أنه كان عنـد المـأمون والمعتـصم والواثـق مكينـاً ولـه تأثير واسع في سياسة هؤلاء الخلفاء كان قاضياً ثم توزّر، ولـه قـدم راسـخ في الأدب وعلم الكلام على مذهب الاعتزال وفي الفقه، وبيده كان زمام الأمـر في محنة العلماء وعلى رأسـهم أحمـد بـن حنبـل في مـسألة خلـق القـرآن، تلـك المحنة التي أنـشأها المـأمون وأنفـذ أمرهـا بعـده المعتـصم وهـي واقعـة مـن الوقائع البعيد صداها القصي مداها في تاريخ ديـن الإسـلام، ولـيس هـذا ممـا يمدح به عالم ولا وزير. مات أحمد بن أبـي داود في سـنة ٢٤٠ هــ علـى مـا حكاه المسعودي في مروج الذهب (٧: ٢١٥)، وهذه السنة نقلها أيضاً الـذهبي في ميزان الاعتـدال (١: ٤٦) مـع عبـارات فيهـا مـن الاحتقـار والازدراء مـا لا يخفى؛ وأما ابن المرتضى فذكره في ابتداء الطبقـة الـسابعة (ص ٣٥) ثـم قـال في موضع آخر (ص ٢٨): إنه مات سنة ٢٦٣ هـ والله أعلم.

صفحة ١٥٠

(ابن ذرّ الصيرفي) ليس عندي به علم.

صفحة ١٥٣

(خبر) في الأصل «خير» ولا أدري هل الصحيح هو «خبر» أم «خير» أم الكلمة مُحرَّفة؟؛ ورجح الشيخ أحمد أمين «خير» وعدل صديق لي عنه إلى «جل».

صفحة ١٥٥

(يرِى) كذا وجدناه في الأصل.

صفحة ١٦٢

الكلام هنا مشوش وناقص وأصلحته تخميناً. وعلى كل حال يريد أن يقول: «إن المخبرين الذين تلزم الحجة بأخبارهم لا يواقعون الذنوب الصغار».

صفحة ١٦٥

الكلام ناقص في الأصل وكَملتهُ مستنداً في ذلك إلى ما يقتضيه السياق. وإنما ترددت في كلمة «فادّعت» ولعل الأسدّ هو «فحكمت» غير أني رجحت «فادّعت» نظراً إلى ما أتى به المؤلف في (ص ١٦٧ السطر ١٣) وهو قوله: «خبرنا عن المدَّعي على المعتزلة الخروج من الإجماع».

[٢١٨]

صفحة ١٧٣

مـن الكامـل؛ راجـع ديـوان الأخطـل (ص ٣٧٤ مـن طبعـة بـيروت سـنة ١٨٩١م). ولا يوجد البيت الأوّل في الديوان المطبوع.

فهرس الرجال والفرق

حرف الألف

إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ٢.

إبراهيم بن السندي: من أصحاب معمر ٥٣، حكى عن أبي موسى المردار ٦٨.

إبراهيم النظام، معتزلي: ١٧؛ كنيته أبو إسحاق ٣٩، أحد مشاهير معتزلة البصرة ١٤٨، له كتاب في التوحيد ١٤، له كتاب العالم ١٧٢، ما قاله وهو يجود بنفسه ٤١، من أصحابه فضل الحذاء وابن حائط ١٤٧، فضله ومركزه في الدفاع عن الإسلام والرد على الملحدين ٤١، ممن رد على الدهرية ١٧، رده على الدهرية في النهايات ٣٤ ـ ٣٦، رده على المنانية في أفعال الأرواح ٣٠ ـ ٣١، في الهمامة ٣٢ ـ ٣٣، في تناهي النور والظلمة ٣٣ ـ ٣٤، في تباين النور والظلمة ٤٣ ـ ٤٥، في فعل النور والظلمة ٤٨ ـ ٥٠، رده على الديصانية في امتزاج النور بالظلمة ٤٢ ـ ٤٣، اتهامه بقول الديصانية من أجل قوله في الخفيف والثقيل ٣٩ ـ ٤٠، له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي ١٣، ١٤، طعن مخالفيه عليه لرده على الديصانية ٤٢ ـ ٤٣، طعن معمر عليه ٥٤، تهجم الرافضي عليه ١٤٥، ١٦٨ وغيرهما؛ قوله في التناهي لإثبات الحدوث: رداً على المنانية ٣٢ ـ ٣٤، رداً على الدهرية ٣٤ ـ ٣٦، قوله في

الجزء ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٥٥، قوله في طبائع الأجسام وفي قهر المتضادات لإثبات خالق مدبر للعالم ٣١ ـ ٣٣ ، ٤٥ ـ ٤٧، ٤٧ ـ ٤٨، قوله في الأجسام ٥٤، ٥٥، قوله في اتصال الشكل بالشكل ٤٤ ـ ٤٥؛ قوله في النور ٣٧ ـ ٣٩، قوله في النار وفي الثقيل والخفيف ٣٩ ـ ٤٠، قوله في هيئات الأجسام وهي الألوان والطعوم والأراييح ٣٦، قوله في المداخلة وفي الأخيار ٥٠ ـ ٥١، قوله في سماع القرآن ٨٢، قوله في كيفية فعل الله تعالى ٤٣، قوله في الإنسان ٤٦ ـ ٤٧، قوله في الأرواح رداً على المنانية ٣٠ ـ ٣١، مع ذكر الكلام المبنيّ على ذلك في أهل الجنة والنار ٣٦ ـ ٣٧، قوله في فعل الطباع وفعل المختار رداً على المنانية ٤٨ ـ ٥٠، قوله في الظهور والكمون ٥١ ـ ٥٢، في الخلق ١٣٢ ـ ١٣٣، قوله في المصلحة وتعلق العلم والقدرة الإلهية بها وفيه نفى قدرة الله على الظلم ١٧ ـ ١٨، ٢١، ٢٣ ـ ٢٥، ٢٦ ـ ٢٧، ٤٢، ٤٤، ٤٨ ـ ٤٩، ١٢٩ ـ ١٣٠، شاركه في هذا القول أكثر الأمة ١٨، ٢١، قوله في شروط الظلم ٤٢، ٤٤؛ قوله في المجانسة وفي الكفر الإيمان ٢٨ ـ ٢٩، قوله في الطاعة ٧٣، ٧٥، قوله في الطهارة وفي إعادة الصلاة ٥١، ١٣٢، قوله في المال وفي الخائن ٩٣؛ قوله في القرآن ٢٧ ـ ٢٨، في خبر الواحد ٥٢ ـ ٥٣، في الإجماع ٥١، قوله في جواز اجتماع الأمة على خطأ وضلال ٩٤، ١٥٩، في جواز اجتماعها على الكفر ١٤٣، قوله فيمن تكلم في الفتيا من الصحابة ٩٨ ـ ٩٩، قوله في أبي بكر الصديق ٩٩؛ راجع أيضاً ٨٢.

الأخطل الشاعر: بيتان له ١٧٣.

آدم عليه الصلاة والسلام: ٩٥.

أسامة: من القاعدين عن علي بن أبي طالب ٩٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

الإسكافي، معتزلي: كنيته أبو جعفر ٩٠، ١٠٠، من رؤساء متشيعة المعتزلة ١٠٠، له كتب في تفضيل علي بن أبي طالب علي بن أبي بكر ١٠٠، له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي ١٣، فصلان له في هذه المسألة ١٣ ـ ١٤، قوله في قدرة الله على الظلم ٩٠، قوله في عثمان ٩٨، قوله في طلحة والزبير وعائشة ٩٨؛ راجع أيضاً ٢٠٢.

أصحاب الحديث: وضع جعفر بن مبشر كتاباً عليهم ٨١، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ١٣٤، ثم يسميهم المؤلف باسم المجبرة ١٣٥، إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، رأيهم في علي وفي الصحابة ١٣٩، قولهم في الصحابة ١٤٣ح راجع أيضاً «النابتة» و«أصحاب الصفات» و«المجبرة» و«المشبهة».

أصحاب الرأي والقياس: وضع جعفر بن مبشر كتاباً عليهم ٨١.

أصحاب الصفات: كانوا يقولون بأن الله لم يزل عالماً بعلم سواه قديم ٦٠.

أصحاب المخلوق: ٦٦، يفهم من السياق أن منهم داود الجواربي ومقاتل بن سليمان ٦٧، كان ضرار وحفص الفرد يقولان بالمخلوق فعدتهما المعتزلة في المشبهة ١٣٣ ـ ١٣٤.

أصحاب المعارف: وضع جعفر بن مبشر كتاباً عليهم ٨١.

أصحاب المهلة: قولهم في الطاعة ٧٣، ٧٥.

الأعشى الشاعر: بيت له ٩٠.

الأموية: لقب لقب به المعتزلة ١٣٢، ولقب به الجاحظ وأصحابه ١٤٤.

بنو أمية: قول المعتزلة في إعضاء التابعين عنهم ١٦١.

الأنصار والمهاجرون: راجع «الصحابة».

أهل الإمامة: ١٦٤، ١٧٢؛ راجع «الرافضة».

أهل التوحيد: ٧٦، ١٢٢، منهم فرقتان الفرقة العدلية والفرقة المجبرة ٢٤، كان جهم ابن صفوان موحداً فقط ولم يكن من المعتزلة ١٢٦.

أهل الدهر: راجع «الدهرية».

أهل العدل: فرقة من أهل التوحيد، رأيهم في حكمة خلق الخلق ٢٤ ـ ٢٥، منهم السكنية التي كانت تقول بقول هشام بن الحكم في العلم وليست من المعتزلة ١٢٦؛ راجع أيضاً «أهل التوحيد».

حرف الباء

برغوث: متكلم اختلفوا في مذهبه، قال بالماهية وخلق القرآن ١٣٣ ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢١٦.

بشر المريسيّ: مناقشة بينه وبين جعفر بن مبشر ٨٩ راجع أيضاً ٢٠١.

بشر بن المعتمر، معتزلي: أبيات له في البراءة من الجهمية ١٣٤، تهجم الرافضي عليه ١٤٥، له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي ١٣، قوله في ولاية الله تعالى للمؤمن وعداوته للكافر ٦٢ ـ ٦٣، قوله في المغفرة

والعذاب ٦٣ ـ ٦٤، قوله في اللطف والمصلحة ٦٤ ـ ٦٥، قوله في التولد ١٧٠ ـ ١٧١، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع بذلك ١٧٠، ممن بحث عن الطاعة من المعتزلة ٧٥، قوله في سماع القرآن ٨٢؛ راجع أيضاً ١٩٤.

البغداذيون من المعتزلة: كان أبو موسى المردار مقدمهم في النسك ثم بعده جعفر بن مبشر ٨١، مقالات افتراها الرافضي عليهم ٩٦، ٩٧، ١٠١ ـ ١٠٢، ١٥٧، براءتهم مما يضاف إليهم ٩٦ ـ ٩٧؛ راجع أيضاً «المعتزلة».

بكر بن أخت عبد الواحد: متكلم اختلفوا في مذهبه، قوله في خطاب الله للخلق يوم القيامة ١٤٤؛ راجع أيضاً ٢١٨.

أبو بكر الصديق: كلام له وقول النظام فيه ٩٩، قول متشيعة المعتزلة فيه ١٠٠ ـ ١٠١، قول بعض الشيعة في استخلافه ١٣٨، خلافته كلها تعدّ من سني الجماعة ١٤٠، قول الرافضة فيه ١٤٠ ـ ١٤١.

حرف الثاء

ثمامة، معتزلي: قوله بالاعتزال ١٢٧، ادعى الرافضي عليه القول بالماهية ٨٧، ١٣٣ ـ ١٣٤، وإنكار المنزلة بين المنزلتين ١٢٧، سؤال في الفاعل سأله عنه أبو موسى المردار ١٥، قوله في كيفية فعل الله للعالم ٢٢ ـ ٢٣، ١٧١ ـ ١٧٢، قوله في الجسم المطبوع ٢٢ ـ ٢٣، ١٧٢، قوله في الكافر ٨٦ ـ٨٧، ١٧٢، قول افتراه عليه الرافضي في يوم القيامة ٨٦ ـ ٨٧، ١٧١ ـ ١٧٢، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع بذلك ١٧١، قوله في دور الإسلام ٨٧ ـ ٨٨؛ راجع أيضاً ٢٠٠.

الثنوية، من الملحدين: ٦، ١٧؛ راجع «المنانية».

حرف الجيم

الجارودية، فرقة من الشيعة، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢، قولهم في ولد علي بن أبي طالب وفي فاطمة ١٥٣ ـ١٥٤؛ راجع أيضاً ٢١٤ أ ٢١٥،

جعفر: ١٣: أظنه جعفر بن حرب.

الجعفران: جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، يضرب بهما المثل في العلم والعمل ٨١ ـ ٨٢.

جعفر بن حرب، معتزلي: ممن حكى عن أبي الهذيل ٨، له كلام في الرد عليه في مسألة التناهي ١٣، حكى عن أبي الهذيل شبهة في الآخرة ٧٢، سؤال سأله عنه في كتابه «كتاب المسائل في النعيم» ١٢٤ ـ ١٢٥، مناظرة بينه وبين السكاك في علم الله ١١ ـ ١١١، قوله في عثمان وفي طلحة والزبير وعائشة ٩٨؛ راجع أيضاً ١٨٠.

جعفر [الصادق]: رووا عنه الممطورة والقطعية ١٣٦.

جعفر بن مبشر، معتزلي: كنيته أبو محمد وكان يلقب بالقصبي، كان مقدماً على نساك البغداذيين بعد أبي موسى المردار، فقيه وعالم كبير ٨١، كتبه ٨١، ١٤٣، نقل أهل عانات إلى الاعتزال ٨٩، دفاع عليّ الرازي الفقيه عنه ٨٩، مناظرة بينه وبين بشر المريسي ٨٩، ذم الرافضي له وثناء المؤلف عليه ٨٨، ٩٦، إشارة إلى وفاته ٨٢؛ قوله في صاحب الكبيرة ٨٣، كذب الرافضي عليه في مسألة فساق أهل القبلة ٨١، وفي جواز اجتماع الصحابة على الخطأ ٨٢،

وعلى البدع ١٤٣، قوله في عثمان ٩٨، قوله في عمرو ومعاوية وطلحة والزبير وعائشة ٩٨، قوله في سماع القرآن ٨٢ ـ ٨٣؛ ما تمسك به في الفقه ٨٩، قول افتراء عليه الرافضي في النكاح ٨٨ ـ ٨٩؛ راجع أيضاً ١٩٩.

جهم بن صفوان: موحد وليس من المعتزلة وإن أضافته العامة إليهم، بغض المعتزلة له ١٢٦، براءة المعتزلة منه على لسان بشر بن المعتمر ١٣٤، قال بخلق القرآن ١٢٦، قال بمثل قول هشام بن الحكم في علم الله ١٢٦، رأيه في الآخرة ١٢؛ راجع أيضاً ١٨٠.

حرف الحاء

ابن حائط: من أصحاب النظام ثم طردته المعتزلة منها، حكايته مع المعتزلة وذكر موته ١٤٨ ـ ١٥٠، ١٥٢، شهرته في معتزلة بغداد ١٤٨، أهله كانوا على الاعتزال ١٤٩، مع نفي الرافضي لذلك ١٤٨؛ تفضيله المسيح ١٤٨، قوله في الخالق ١٥٢؛ راجع أيضاً ٢١١، ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

حبان بن سدير: من رواة الرافضة ١٣٦، راجع أيضاً ٢١٧.

حبيب بن خدرة: من شعراء الخوارج ١٤٢.

أبو حذيفة: ٦٧، هو واصل بن عطاء.

الحسن البصري: ٦٦، قوله في صاحب الكبيرة ١٦٤، ١٦٥، إبطال قوله ١٦٦ ـ ١٦٨.

الحسن بن علي بن أبي طالب: ١٣٨، قول أبيه له عند الخبر عن قتل عثمان ٦١، قول افتراه الرافضي على البغداذيين فيه ١٠١ ـ ١٠٢، مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤، قول الخوارج فيه ١٤٠.

الحسين بن علي بن أبي طالب: ١٣٥، مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤، قول الخوارج فيه ١٤٠.

الحسين بن علي بن أبي طالب: ١٣٨، مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤، قول الخوارج فيه ١٤٠.

حسين النجار: من المجبرة، قول النجارية في الكفر والنزاع بينهم وبين أبي الهذيل ٩، ١١، اسمه حسين ١٣٣، قال بالماهية ١٣٣؛ راجع أيضاً ١٨٠.

الحشوية: ٧٤، أنكرت القول بالرجعة ١٣٢؛ راجع أيضاً «النابتة».

أبو حفص الحداد: من شيوخ الرافضي ٩٧، ١٤٢، أظهر الرفض وقال بقدم الاثنين ١٥٠، ١٥٢؛ راجع أيضاً ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

حفص الفرد: ألحقه الرافضي بالمعتزلة وأنكر ذلك المؤلف، قال بالماهية والمخلوق فحكمت المعتزلة عليه بالتشبيه ١٣٣ ـ ١٤٣، يلحق بالجهمية ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢١٥.

حرف الخاء

الخوارج: ٧٤، ١٤٥، منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٨ ـ ٦٩، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ١٣٤ ـ ١٣٦، إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، شعرهم ١٤٢، براءتهم من فضائح

الرافضة ١٥٦، قولهم في صاحب الكبيرة ١٦٤ ـ ١٦٥، إبطال قولهم ١٦٥ ـ ١٦٦، ١٦٤٧ ـ ١٦٨.

حرف الدال

داود الجواربي: من المشبهة ٦٧؛ راجع أيضاً ١٩٨.

الدهرية، وهم أهل الدهر ومن قال بالدهر: ٦، ١٤، ٨١، ١٧٣؛ قولهم في الجسم والحركة ورد المعتزلة عليهم ١٧، رد النظام عليهم ٣٤ ـ ٣٥، طاعة الدهري في رأي أبي الهذيل ٧٢، ٧٤.

ابن أبي داود الوزير ١٤٩؛ راجع ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الديصانية: قولهم في امتزاج النور بالظلمة واعتراض النظام عليهم ٤٢ ـ ٤٣، كان النظام يقرف بقولهم ٣٩ ـ ٤٠، يقرف المؤلف الرافضة بقولهم من جهة أخرى ٤٠ ـ ٤١.

حرف الذال

ابن ذر الصيرفي: أظهر الرفض وقال بقدم الاثنين ١٥٠، ١٥٢.

حرف الراء

الرافضة: منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٩٦، الغلاة منهم ٣÷ ١٥٥ ـ ١٥٧، المشبهة منهم ٦٠، أهلا الاقتصاد منهم ١٥٦، ١٦٣ ـ ١٦٤، طائفة منهم صحبت المعتزلة ٦، ١٢٧، ١٤٤؛ مذهبهم ٥ ـ ٦، ٧ ـ ٨، ١٠٦ ـ ١٠٧، ١٢٩، ١٣٥، ١٤٦، ١٥٦، خطاياهم ٤، وقعوا في شبه ٨، ١١٩، ما طعن به الجاحظ

عليهم ١٠٣ ـ ١٠٥، قول المشبه منهم في علم الله ٦٠، ٧٥، قولهم بالبداء ١٢٧ ـ ١٢٨، ١٢٩ ـ ١٣٠، منهم من قال بإحالة قدرة الله على الظلم ١٨، ٢٦ ـ ٢٧، قولهم بأن الله صورة ١٤٤ ـ ١٤٨، قول عزاه الجاحظ إليهم في وجه الله ١٥٢، قول أهل الإمامة بالرجعة ١٣٠ ـ ١٣٢، حكم العامة عليهم من أجل ذلك ١٣٢ ـ ١٣٣، قولهم في الإمام ١٣٦، ١٥٨، ١٦١ ـ ١٦٣، قولهم في علي ١٥١، منهم من قال بأن علياً هو الله وهم الغلاة ١٤٨ ـ ١٤٩؛ احترامهم لبني هاشم ١٠٤، ١٠٥، عزوهم مذهبهم إلى أئمتهم من آل أبي طالب ١٣٤ ـ ١٣٦٦، ١٣٧، ١٥٧، قول بعضهم بالإلهام وجنايتهم على ولد رسول الله ١٥٣ ـ ١٥٤، بعض رواتهم ١٣٦؛ القول بالرفض ٤، ١٠٥، ١٤٥، سوء ظن الرافضة بالصحابة ١٣٧ ـ ١٣٨، ١٤٠ ـ ١٤١، ١٤٣، ١٥٩ ـ ١٦١، ١٦٤، ١٦٩؛ قول قوم منهم في علي وأبي بكر ١٣٨، قولهم في بيعة أبي بكر ١٠٠، قولهم فيه وفي عمر وعثمان ١٤٠ ـ ١٤١، قولهم في جواز اجتماع الأمة على ضلال ١٣٩، قولهم في القرآن ١٦٤، إشارة إلى ذلك ١٥١، مخالفتهم أكثر السنن والفرائض ١٦٤، قولهم بالمتعة ٨٩ ـ ٩٠؛ قول المعتزلة في أهل الإمامة أن كلامهم يستلزم الخروج من الإجماع ١٦٣ ـ ١٦٤؛ راجع أيضاً «الشيعة».

ابن الروندي الرافضي: أظهر الرفض والقول بالإمامة ٩٥، نصر الدهرية بكتبه ١٤٩، كان شديد التصديق بالنجوم ١٠٣؛ حكايته مع المعتزلة ١ ـ ٢، ٢٣، ٩٦، ١٠٢، ١٤٢، ١٤٩، ١٧٣، ما طعن فيه على المعتزلة ١٠٦، أبو عيسى الوراق هو الذي أخرجه إلى الإلحاد وهو أستاذه ٩٧، ١٥٥، ميله مع هشام بن الحكم ١٢٣ ـ ١٢٤، أشياخه ٩٧، ١٤٢، له أخ وتعم لم يزالا على مذهب

المعتزلة ١٤٩، كتاب التاج له ٢، ١٧٢ ـ ١٧٣، كتاب التعديل والتجوير له ١، كتاب الزمرد له ٢، ١٥٥، ١٧٣، كتاب الإمامة له ٣، ١٠٢، كتاب له في التوحيد وسب تأليفه ١٣، كتاب «فضيحة المعتزلة» وهو المردود عليه في هذا الكتاب ٢٦، كتاب له في فعل الطبائع ٥٦، ذكر موته ٨٨؛ مذهبه ٢ ـ ٣، ١٧٢ ـ ١٧٣، إثباته العدل ٢١، ٢٥، ٤٩ ـ ٥٠، ٦٥، قوله بقدم العالم ١٥٠، ١٥٢، قوله في فعل الطبائع ٤٥، ٥٦، ٩٢، ١٦٨، قوله في الإنسان ٥٤، قوله في المسألة المؤدية للمعتزلة في إثبات التولد ٧٨، قوله في المعصية ٥٩، قوله في سماع القرآن ٨٢، قال في اللطف مثل قول بشر ٦٥، قول له في عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ١٠٢، قول له في الأموال ١٠٢، يذكر في الكتاب كله؛ راجع أيضاً المقدمة.

حرف الزاي

الزبير: حالته في حرب الجمل عند هشام الفوطي ٦٠ ـ ٦١، قوله يوم الجمل ٦١، قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيه ٩٧ ـ ٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو زفر، معتزلي: وافق هشاماً الفوطي في عثمان ٦١، حكى عن أبي موسى المردار ٦٦، قوله في عثمان وحكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع بذلك ١٦٩؛ راجع أيضاً ١٩٣.

الزنادقة: ٨١، ٨٦، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣؛ راجع أيضاً «المنانية».

الزنج: ٧٩ ـ ٨٠.

الزيدية: من الشيعة: ١٧٢، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢، قول أضافه الرافضي إليهم في علي وأبي بكر ١٣٨.

حرف السين

سدير: من رواة الرافضة ١٣٦.

سعد: من القاعدين عن علي بن أبي طالب ٩٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

سفيان بن سختان: متكلم أضافه الرافضي إلى المعتزلة فأنكره المؤلف، قال بالماهية وخلق القرآن ١٣٣ ـ ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢١٠.

السكاك: كنيته أبو جعفر ١١٠، من مشايخ الرافضة ٦، من أصحاب هشام ابن الحكم ١٤٢، مناظرات بينه وبين أبي جعفر الإسكافي ١٤٢، مناظرة بينه وبين جعفر بن حرب في علم الله تعالى ١١٠ ـ ١١١، يشار إلى موته ١٤٢؛ راجع أيضاً ١٧٨.

السكنية: فرقة من أهل العدل وليست من المعتزلة، ما ذهبوا إليه فيعلم الله تعالى ١٢٦؛ راجع أيضاً ٢١١.

سلمان [الفارسي]: ١٣٨

سليمان بن جرير: له مذهب مخصوص كان أهل عانات عليه قبل انتقالهم إلى الاعتزال ٨٩؛ راجع أيضاً ٢٠١.

السيد [الحميري]: من شعراء الشيعة ١٤٢، بيتان له ١٤٨.

ابن سيرين: ٦٦

حرف الشين

أبو شاكر الديصاني، رافضي: من شيوخ الرافضة ٤١، ١٤٢، مذهبه ٤١؛ راجع أيضاً ١٨٩.

ابن شبيب: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١١ ـ ٢١٢

أبو شمر: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١١ ـ ٢١٢

شيطان الطاق: من مشايخ الرافضة ٦، وهو من المشبهة ٥٨؛ راجع أيضاً ١٧٧

الشيعة: ٣ ـ ٤، ١٣٣، ١٦٣ ـ ١٦٤، إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩؛ راجع «الرافضة» و«الجارودية» و«أهل الإمامة» و«الزيدية».

حرف الصاد

الصحابة والتابعون: طعن الرافضة فيهم ٣، ١٠٤، ١٠٤ ـ ١٤١، ١٤٥، ١٥٩ ـ ١٦١، تشنيع الجارودية عليهم ١٥٤، قول المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث فيهم ١٣٩، قول أصحاب الحديث فيهم ١٤٣، قول النظام فيمن تكلم في الفتيا من الصحابة ٩٨ ـ ٩٩، تفضيل بعض الصحابة على بعض عند المعتزلة ١٠٠، موازنة بين قول الرافضة وقول المعتزلة فيهم ١٦٩، الصدر الأول والخوارج ١٤٠.

صفوان الجمال: من رواة الرافضة ١٣٦؛ راجع أيضاً ٢١٦ ـ ٢١٧

صلح: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١٣

حرف الضاد

ضرار: نسبه الرافضي إلى المعتزلة وأنكر ذلك المؤلف؛ قال بالماهية والمخلوق فحكم عليه بالتشبيه ١٣٣ ـ ١٣٤، يعد في الجهمية ١٣٤، كتاب التحريش له ١٣٦؛ راجع أيضاً ١٨٥.

الضرارية: قولهم في الإيمان والكفر ٢٩.

حرف الطاء

أبو طالب: ١٢٢، آله ١٣٥، ١٣٧، ١٥٧.

ابن طالوت: من شيوخ الرافضي ١٤٢؛ راجع أيضاً ٢١٨.

طلحة: حالته في حرب الجمل عند هشام الفوطي ٦٠ ـ ٦١، ١٦٨ ـ ١٦٩، قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيه ٩٧ ـ ٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠، قوله يوم الجمل ١٦٩.

حرف العين

عاصم: من القراء: ٨٢.

عائشة: قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيها ٩٧ ـ ٩٨، قول الخوارج فيها ١٤٠.

عباد، معتزلي: قوله في الكافر المؤمن ٩٠ ـ ٩١، قوله في وجود الأجسام وعدمها ٩١؛ راجع أيضاً ٢٠٢.

العباس بن عبد المطلب: مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٤ ـ ١٠٥.

أبو عبد الرحمن الشافعي: من أصحاب معمر ٥٣، حكى عن النظام ٥١؛ راجع أيضاً ١٩١.

عبد الله بن جعفر: مع معاوية ويزيد ١٠١ ـ ١٠٢، قول الرافضي فيه ١٠٢، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو عبد الله السيرافي: من أصحاب معمر ٥٣.

عبد الله بن عباس: مركزه في بني هاشم واحترام المعتزلة له ١٠٥، قول الخوارج فيه ١٤٠.

عبد الله بن عمرو: يذكر مع معاوية، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو عبيدة بن الجراح: من الصحابة، طعن الرافضة فيه ١٤٠.

عثمان بن عفان: قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والجعفرين والإسكافي فيه ٩٧ ـ ٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠، ست سنين من خلافته تعدّ في سني الجماعة ١٤٠، قول الرافضة فيه ١٤٠ ـ ١٤١.

أبو عثمان: ٦٧، هو عمرو بن عبيد.

العثمانية: من النابتة ١٥٦.

عدليّ: راجع «أهل العدل».

أبو عفان الرقي، معتزلي: نسبه الرافضي إلى النظام والمؤلف إلى الجاحظ، قول افتراه الرافضي إليه في نسبة الله إلى خلقه، له كتب في التوحيد والرد على الملحدين ٢٦؛ راجع أيضاً ١٨٥.

عليّ الأسواري، معتزلي: ممن رد على الدهرية ١٧، له كلام في الرد على أبي الهذيل ١٣، رأيه في الإمامة وما جرى بينه وبين عليّ بن هيثم من مناظرات في ذلك ٩٩، قوله في العلم والقدرة الإلهية ٢٠ ـ ٢١، وافق هشاماً الفوطي في حرب الجمل ٦١، كذب الرافضي عليه ١٦٨؛ راجع أيضاً ١٨٢.

علي الرازي، فقيه: دفاعه عن جعفر بن مبشر وثناؤه عليه ٨٩؛ راجع أيضاً ٢٠١.

علي بن أبي طالب: ١٣٧؛ ما قاله هشام الفوطي فيه في حرب الجمل ٦٠ ـ ٦١، قوله عند الخبر عن قتل عثمان ٦١، قوله للحسن من أجل ذلك ٦١، احترام المعتزلة له ومركزه في بني هاشم ١٠٤، رأي المرجئة والمعتزلة وأهل الحديث فيه ١٣٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، روى الجاحظ وأصحابه فضائله ١٥٥، قول أبي عيسى الوراق فيه ١٥٥، من الرافضة من يزعم أنه هو الله ١٠٤، ١٤٨ ـ ١٤٩، قول الشيعة فيه ١٥١، قول بعض الشيعة فيه وفي أبي بكر ١٣٨، قول الرافضة في استخلافه وجناية الصحابة عليه ١٠٥ ـ ١٠٦، قول الجارودية في ولده ١٥٣ ـ ١٥٤.

علي بن منصور: من مشايخ الرافضة ٦؛ راجع أيضاً ١٧٨.

علي بن ميثم: من مشايخ الرافضة ٦، كان في البصرة، مناظرات بينه وبين علي الأسواري في الإمامة ٩٩، مناظرات بينه وبين أحداث المعتزلة ١٤٢؛ راجع أيضاً ١٧٧.

ابن عمر: من القاعدين عن علي بن أبي طالب ٩٩، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

عمر بن الخطاب: خلافته كلها من سني الجماعة ١٤٠، قول الرافضة فيه ١٤٠ ـ ١٤١.

عمران بن حطان: من شعراء الخوارج ١٤٢.

العمران: عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، يضرب بهما المثل في حسن السيرة ٨٢.

عمرو [بن العاص]: يذكر مع معاوية، قول المعتزلة فيه ٦٩٨، قول الخوارج فيه ١٤٠.

أبو عمرو من القراء ٨٢.

عمرو بن الجاحظ: من المعتزلة ١٧، أحد مشاهير معتزلة البصرة ١٤٨، حكى عن النظام ٥١، ٥٢، بغضه لهشام بن الحكم ١٤١، ١٤٢، كتاب له في الرد على المشبهة ٢٢، كتاب له في تصحيح مجيء الأخبار ٢٢، ١٥٥، كتاب له في الاحتجاج لنظم القرآن ٢٢، ١٥٤، كتاب له في الاحتجاج للنبوة ونصرة الرسالة ٢٢، ١٥٥، كتاب فضيلة المعتزلة ١٠٣ ـ ١٠٤، ١٣٥، ١٥٤، كتب له في الطبائع ٩٢، كتاب الإلهام ١٧٢، كتاب العباسية ١٧٢؛ إشارة إلى موته ٢٢؛

قوله في الأجسام وفنائها ٢١ ـ ٢٢، ٩١ ـ ٩٢، ١٤٧، ١٦٨، قوله في التخليد ٩١ ـ ٩٢، ١٦٨، قوله وقول النظام في المصلحة ١٢٩ ـ ١٣٠، نقده لقول هشام بن الحكم في العلم ١٢٦، قوله في الأنبياء وفي المعرفة ٩٥، حبه لرسول الله وآل أبي طالب ١٥٤ ـ ١٥٥، ثناؤه على الخوارج ١٤١ ، ١٤٢، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع ١٦٨؛ يكثر ذكره في النصف الأخير من هذا الكتاب حيث يرد فيه على ما ورد به الرافضي على كتاب «فضيلة المعتزلة»: ١٣٢، ١٣٥، ١٣٧ ـ ١٣٨، ١٤ ـ ١٤٧، ١٤٨، ١٥٣ ـ ١٥٥، ١٦٨؛ راجع أيضاً ١٨٤.

عمرو بن عبيد، معتزلي: كنيته أبو عثمان ٦٧، من شيوخ أبي الهذيل ٦٧، قوله في علي وطلحه والزبير وعائشة ٩٧ ـ ٩٨، قوله في عمرو ومعاوية ٩٨، يذكر في بيت لبشر بن المعتمر ١٣٤؛ راجع أيضاً ٢٠٦.

عيسى عليه الصلاة والسلام: ٢، ١٣١، ـ ١٣٢، ١٦٢، قول بعض المعتزلة فيه ١٤٨ ـ ١٤٩.

أبو عيسى الوراق: أستاذ الرافضي ٩٧، ١٥٥، كان من المعتزلة فطردته لما انتقل إلى المنانية ١٤٩، ١٥٢، أظهر الرفض وقال بقدم الاثنين ١٥٠، ١٥٢، كان منانياً ولم يستجز قتل شيء ١٥٥، بغضه لعلي بن أبي طالب ١٥٥، راجع أيضاً ٢٠٥.

حرف الغين

غيلان: أعتقد الأصول الخمسة التي اختصت بها المعتزلة ١٢٧، رسائله مشهورة في أيدي الناس ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١٣ ـ ٢١٤.

حرف الفاء

فاطمة: قول الجارودية فيها ١٥٤.

فضل الحذاء: كان من أصحاب النظام فطردته المعتزلة، قوله في المسيح ١٤٨ ـ ١٥٠، قوله في الخالق ١٥٢؛ راجع أيضاً ٢١١، ٢٢٢، ٢٢٣.

حرف القاف

قاسم الدمشقي: معتزلي: قوله في الحروف ٨٤، قوله في الفساد وفي الخير والشر ٨٤ ـ ٨٦، قوله في عثمان ٦١، ١٦٨ ـ ١٦٩، قوله في حرب الجمل ١٦٨ ـ ١٦٩، حكم الرافضي عليه بالخروج عن الإجماع بذلك ١٦٨ ـ ١٦٩.

القصبي: راجع «جعفر بن مبشر».

القطعية: فرقة من الرافضة ١٣٦.

حرف الكاف

ابن كلاب: له شبه في قدم الكلام ١١١؛ راجع أيضاً ٢٠٩.

كلثوم: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١٢ ـ ٢١٣.

حرف الميم

متشيعة المعتزلة: راجع «المعتزلة».

أبو مجالد، معتزلي: كلام افتراه عليه الرافضي في الأموال ١٠٢، ثناء المؤلف عليه ١٠٢ ـ ١٠٣، رأيه في التصديق بالنجوم ١٠٣، إشارة إلى موته ١٠٣؛ راجع أيضاً ٢٠٧.

المجبرة: فرقة من أهل التوحيد ٢٤، منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٩، قولهم في حكمة خلق الخالق ٢٤، رأيهم في الكفر ويشير في هذا الموضع إلى النجارية ١١، قولهم في المجانسة والمخالفة ٢٨، رأيهم في العدل والظلم ١٨، ٢٦، ٤٩، ما رد به المعتزلة عليهم من القرآن ٥٠، تكفير أبي موسى المردار لهم ٦٧، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ويشير في هذا الموضع إلى المشبهة ١٣٥ ـ ١٣٦؛ راجع أيضاً «المشبهة».

المجوس: ٧٠، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨؛ طاعة المجوسي في رأي أبي الهذيل ٧٤.

محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ٢، ٢٥؛ الاعتداء عليه يوم أحد وقوله في ذلك ١٧١؛ قول الرافضة في أولاده ١٠٣ ـ ١٠٤؛ ويكثر ذكره.

محمد بن مسلمة: من القاعدين عن علي ٩٩، قول أصحاب الحديث فيه ١٤٣.

المرجئة: ٧٤؛ إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، النابتة كانت تقول بالإرجاء ١٤٥، عزوهم مذهبهم إلى رسول الله ١٣٤ ـ ١٣٦، قولهم في قدرة الله على الظلم ١٨، قولهم في صاحب الكبيرة ١٦٤، ١٦٥، إبطال قولهم ١٦٦، ١٦٧، قولهم في علي والصحابة ١٣٦٩، براءتهم من فضائح الرافضة ١٥٦، أنكروا القول بالرجعة ١٣٢.

المسيح: راجع «عيسى عليه الصلاة والسلام».

المشبهة: منهم أصناف كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٩، منهم داود الجواربي ومقاتل بن سليمان وهما من أصحاب المخلوق ٦٧، أضيف إليهم حفص الفرد وضرار لقولهما بالماهية وبالمخلوق ١٣٣ ـ ١٣٤، ما رد به المعتزلة عليهم من القرآن ٥٠، رد بالجاحظ عليهم ٢٢؛ راجع أيضاً «المجبرة» و«النابتة» و«أصحاب المخلوق».

معاوية: قول المعتزلة فيه ٨٩، حالته مع عبد الله بن جعفر والحسن بن علي ١٠١، قول الخوارج فيه ١٤٠، قول المعتزلة في قعود الصحابة عنه ١٦١.

معاوية بن عمار: من رواة الرافضة ١٣٦؛ راجع أيضاً ٢١٧.

المعتزلة: يكثر ذكرها؛ إحدى الفرق الخمس من الأمة ١٣٩، مدحهم ٧، ٤١، ٥٠، ٧٢، ٧٤ ـ ٧٥؛ الأصول الخمسة التي أخذوا بها ١٢٦ ـ ١٢٧، الأبواب التي أخطأ فيها بعضهم ٧، ١٠٦، ١٤٦؛ مذهبهم في التوحيد ٥، مذهبهم في علم الله ١٠٨ ـ ١١٥، ١٢٢ ـ ١٢٣، تأويلهم للآيات التي استدل بها هشام بن الحكم في العلم ١١٥ ـ ١١٦، قولهم في الحركة والسكون ١١٤ ـ ١١٥، قولهم في الرؤية ١٦٠، ما ردوا به على المشبهة من القرآن ٥٠؛ منهم من أثبت لله القدرة على الظلم ١٨، ١٤٦، ما ردوا به على المجبرة من القرآن ٥٠، تأويلهم للآيات الدالة على القدر ١٢٠ ـ ١٢٢، قولهم في التعرف والامتحان ١١٦ ـ ١١٧، ١١٩ ـ ١٢٠، قولهم في الحكمة الإلهية ١١٧ ـ ١١٩، قول فريق منهم في الكفر والمعصية ٢٩، قولهم في الاستطاعة ٧٩ ـ ٨١، قولهم في التولد ٧٦ ـ ٧٨، ١٧٠ ـ ١٧١، إنكارهم للرجعة ١٣١ ـ ١٣٢؛ قولهم في المنزلة بين

المنزلتين ١٦٤ ـ ١٦٨؛ قولهم في القرآن ١٦٠، في فائدة تلاوة القرآن ١٥٠ ـ ١٥١، في النسخ ٢٩، ١٢٧ ـ ١٢٩؛ قول كثير منهم في السرقة ٩٢ ـ ٩٣، قولهم في تأثير الصدقة ١٢٩؛ احترامهم لرسول الله ١٧٠ ـ ١٧١، عزوهم مذهبهم إليه ١٣٤ ـ ١٣٦، قولهم في يحيى بن زكرياء والنبي ١٥٠ ـ ١٥١، قولهم في العصمة ٩٣ ـ ٩٦، قولهم في سنن النبي ١٣٥، ١٣٧؛ حسن ظنهم بالصحابة ١٦٩، احترامهم لبني هاشم ١٠٤ ـ ١٠٥، المتشيعة منهم ٩٩ ـ ١٠١، الاقتصاد في التشيع حق عندهم ١٥٦، ١٦٤، قولهم في عمرو ومعاوية ٩٨، قولهم في دار الإسلام ٨٨، قولهم في اجتماع الأمة على خطأ ٩٤ ـ ٩٥، وعلى ضلال ١٥٩ ـ ١٦١، لهم كلام مخصوص في التواتر ١٥٨ ـ ١٥٩، ١٦٣؛ راجع أيضاً «البغداذيون» و«ابن الرونديّ».

معمر، معتزلي: ممن رد على الدهرية ١٧، شتم الرافضي وكذبه عليه ١٤٥، ١٦٨، ١٧٢؛ له كلام في الرد على أبي الهذيل في مسألة التناهي ١٣، قوله في دلالة المخلوقات على الله تعالى ٥٧، قوله في علم العالم بنفسه ٥٣، قوله في المعاني ٥٥، وفي الفناء ١٩ ـ ٢٠، قوله في هيئات الأجسام ٥٣، قوله في التوالد ٥٤، قوله في الأمراض وما يصيب النبات ٥٦، قوله في الإنسان ٥٤، قوله في الحياة والموت ٥٦، وقوله في القرآن ٥٧؛ راجع أيضاً ١٨٣.

مقاتل بن سليمان: من المشبهة وأصحاب المخلوق ٦٧؛ راجع أيضاً ١٩٨.

المقداد: ١٣٨.

الممطورة: فرقة من الرافضة ١٣٦.

المنانية: رد أبي عفان الرقي عليهم في المزاج ٢٦، رد النظام عليهم في مسألة الصدق والكذب ٣٠ ـ ٣١، وفي مسألة امتزاج المتضادين ٣١ ـ ٣٢، وفي الهمامة وقطع المسافات وتناهي النور والظلمة ٣٢ ـ ٣٤، قولهم في النور والظلمة ٣٨، سؤال النظام لهم عن كيفية تباين النور والظلمة ٤٣ ـ ٤٥، قولهم في أفعال النور والظلمة ٤٨ ـ ٤٩، كان أبو عيسى الوراق منهم ١٤٩، ١٥٥، إشارة إلى قولهم بعدم جواز القتل ١٥٥؛ راجع أيضاً «الثنوية» و«الزنادقة».

موحد: راجع «أهل التوحيد».

موسى عليه الصلاة والسلام: ٢، ٢٥، ١١٩، ١٤٤.

أبو موسى [الأشعري]: قول الخوارج فيه ١٤٠.

موسى بن جعفر: رووا عنه الممطورة والقطيعة ١٣٦.

أبو موسى المردار، معتزلي: من نساك البغداذيين ٨١، يشتمه الرافضي ويمدحه المؤلف ٩٦، يمدحه بعض الشعراء ٦٧، قول أبي الهذيل فيه ٦٧، ميله إلى تكفير الناس ٦٨ ـ ٦٩، ٧٣، له كتاب في تكفير الناس ٦٨، قصة توزيعه أمواله قبل موته ٦٩، قوله في الفاعل ١٤ ـ ١٥، قوله في القدرة على الظلم ٦٦، قوله في الرؤية والقدر وتكفيره المشبهة والمجبرة في ذلك ٦٧ ـ ٦٨، قوله في الطاعة ٧٣، ٧٥، قوله في التولد تكفيره المجبرة ٦٦ ـ ٦٧، قوله في عثمان ٩٨، قوله في عمرو ومعاوية ٩٨؛ راجع أيضاً ١٩٨.

مويس: خالف المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين ١٢٧؛ راجع أيضاً ٢١١ ـ ٢١٢.

حرف النون

النابتة: منهم فرق كثيرة يكفر بعضها بعضاً ٦٩، قول بعضهم في قدرة الله على الظلم ١٨، ٢٧، قولهم بأن الله عالم بعلم قديم ٧٥، قولهم يجرع إلى التشبيه والإجبار والإرجاء ١٤٤ ـ ١٤٥، طعنهم على جعفر بن مبشر ٨٩، منهم من تولى الفئة الباغية من أهل الشأم ويفهم من الكلام أنهم من أصحاب الحديث ١٣٩، الأموية والعثمانية منهم ١٥٦؛ راجع أيضاً «المشبهة» و«أهل الحديث» و«الحشوية».

النجار: راجع «حسين النجار».

النصارى: ٤، ٥، ٣٨، ٦٩، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ١٦٢، ١٧١، ١٧٢.

النعمان: من شيوخ ابن الروندي ١٤٢؛ راجع أيضاً ٢١٨.

ابن نمير: من رواة الرافضة ١٣٦.

حرف الهاء

هارون عليه الصلاة والسلام: ١١٩.

بنو هاشم: احترام الشيعة والمعتزلة لهم ١٠٤ ـ ١٠٥

أبو الهذيل العلاف، معتزلي: من أشدّ من رد على الدهرية ١٧، وصفه بالفصاحة والمعرفة ٦٧، ثناؤه على أبي موسى المردار ٦٧، المناظرة بينه وبين هشام بن الحكم في مكة ١٤٢، الطعن عليه ١٧، ١٤٥، ١٧٢، من أصحابه من وافق فضل الحذاء وابن حائط ١٤٨، مذهبه في التوحيد ٨، قول له في الله

تعالى ١٥١ ـ ١٥٢، قوله فيما يتناهى وما لا يتناهى وهو يحتوي على مسائل متعددة في العلم والقدرة والإلهية والفاعل وأهل الجنة والنار وغير ذلك ٧ ـ ١٦، ٧٠ ـ ٧١، ٧١ ـ ٧٢، ١٠٧ ـ ١٠٨، ١١١، ١٢٣ ـ ١٢٤، ١٢٤ ـ ١٢٥، ١٤٧ ـ ١٤٨، ١٦٨، شكه في هذا الباب ١٥ ـ ١٦، توبته من كلامه هذا قبل موته ٨، ١٦، ٧٢، ١٢٥، ١٤٧، كذب الرافضي عليه في الفاعل ١٧، إلزامه النجارية في الكفر ٩، ١١، قوله في التولد ٧٦ ـ ٧٨، ١٧٠ ـ ١٧١، قوله في الطاعة ٧٢ ـ ٧٥، قوله بأن الأرض لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً ١٦١ ـ ١٦٣، حكم الرافضي عليه بالخروج عن الإجماع ٧٢ ـ ٧٣، ٧٥، ١٦٨، ١٧٠؛ راجع أيضاً ١٧٩.

هشام بن الحكم: من مشايخ الرافضة ٦، ٤٠، صحب أبا شاكر الديصاني ٤٠ ـ ٤١، من مشبهة الرافضة ٦٠، يقرف بكلام الديصانية ٤٠، ميل الرافضي معه ١٢٣ ـ ١٢٤، سبب طعن الجاحظ عليه ١٤١، ١٤٢، المناظرة بينه وبين أبي الهذيل في مكة ١٤٢؛ مذهبه ٤١، قوله في علم الله بالأشياء ٦٠، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٥، ١٢٣، حججه من القرآن على ذلك ١١٥ ـ ١١٩، حججه من الإجماع وقوله في الامتحان ١١٦، استدلاله على ذلك بالحكمة الإلهية ١١٧، سؤاله المعتزلة عن آيات جاء فيها ما يدل على القدر ١٢٠ ـ ١٢١، إنكار هشام الفوطي كلامه في العلم ٦٠، ١٢٥ ـ ١٢٦، إنكار الجاحظ له ١٢٦، مات على قوله هذا ١٢٥، حكم عليه بالخروج عن الإسلام به ١١٩، وافقه فيه السكنية وقال بمثله جهم بن صفوان ١٢٦، قوله في العدل ٢٦ ـ ٢٧،

٤٩، قوله في اجتماع الأمة على ضلال ١٣٩، قوله في التواتر ١٥٧ ـ ١٥٨؛ راجع أيضاً ١٧٧.

خشام بن سالم: من مشايخ الرافضة وهو من المشبهة ٦، ٥٧؛ راجع أيضاً ١٧٦.

هشام الفوطي، معتزلي: الطعن فيه ١٤٥، حكى عن أبي الهذيل ٧١، قوله في دلالة المخلوقات على الخالق ٥٨ ـ ٥٩، قوله في علم الله ٦٠، ١٢٥ ـ ١٢٦، قوله في تسمية الله «وكيلاً» ٥٧ ـ ٥٨، ١٦٩ ـ ١٧٠، قوله في العذاب والإحياء والإماتة ٥٨، قوله في التولد ١٧٠ ـ ١٧١، قوله في قطع صلاة الظهر ٥٩ ـ ٦٠، قوله في المرتد ٦٢، قوله في حرب الجمل وفي عثمان ٦٠ ـ ٦١، ١٦٨ ـ ١٦٩، قوله بأن الأرض لا تخلو في كل عصر من عشرين معصوماً ١٦١ ـ ١٦٣، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع ١٦١ ـ ١٦٩، ١٧٠؛ راجع أيضاً ١٩٢.

حرف الواو

الواثق بالله: ١٤٩.

واصل بن عطاء: أصل الاعتزال ١٧٠، كنيته أبو حذيفة ٦٧، وهو من شيوخ أبي الهذيل ٦٧؛ قوله في عثمان ٩٧، قوله في علي وطلحة والزبير وعائشة ٩٧ ـ ٦٩٨، قوله في عمرو ومعاوية ٩٨، قوله في المنزلة بين المنزلتين ١٦٤ ـ ١٦٧، قوله في العزم على قتل الصحابة ١٧٠، حكم الرافضي عليه بالخروج من الإجماع ١٧٠؛ راجع أيضاً ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

وهب الدلال: من أصحاب معمر ٥٣.

حرف الياء

يحيى بن زكرياء: قول افتراء الرافضي على المعتزلة فيه ١٥٠.

يزيد الخليفة: حالته مع عبد الله بن جعفر ١٠١، قول المعتزلة في إعضاء التابعين عنه ١٦١.

أبو يعقوب الشحام: من أصحاب معمر ٥٣؛ راجع أيضاً ١٩١.

اليهود: ٤، ٥، ٣٨، ٨١، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٣، ٩٤، ١٠٧، ١٧١، ١٧٢.

فهرس الكتب المذكورة في هذا الكتاب

حرف الألف

كتاب في الاحتجاج للنبوة ونصرة الرسالة للجاحظ ٢٢، ١٥٥

كتاب في الاحتجاج لنظم القرآن للجاحظ ٢٢، ١٥٤

كتاب الأشربة لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب في أفعال الطبائع للجاحظ ٩٢

كتاب الإلهام للجاحظ ١٧٢

كتاب الإمامة لابن الروندي ٣، ١٠٢

كتاب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لجعفر بن مبشر ٨١

حرف التاء

كتاب التاج لأبي الروندي ٢، ١٧٢ ـ ١٧٣

كتاب التحريش لضرار ١٣٦ ـ ١٣٧

كتاب في تصحيح مجيء الأخبار للجاحظ ٢٢، ١٥٥

كتاب التعديل والتجوير لابن الروندي ٢

كتاب في تفضيل علي بن أبي طالب على أبي بكر لأبي جعفر الإسكافي ١٠٠

كتاب في التوحيد للنظام ١٤

كتب في التوحيد والرد على الملحدين لأبي عفان الرقي ٢٦

كتاب في التوحيد لابن الروندي ١٣

حرف الحاء

كتاب في الحكاية والمحكي لجعفر بن مبشر ٨١

حرف الخاء

كتاب الخراج لجعفر بن مبشر ٨١

حرف الراء

كتاب في الرد على المشبهة للجاحظ ٢٢

رسائل غيلان ١٢٧

حرف الزاي

كتاب الزمرد لابن الروندي ٢ ـ ٣، ١٥٥، ١٧٣

حرف السين

كتاب السنن والأحكام لجعفر بن مبشر ٨١، ٨٩

حرف الطاء

كتاب الطهارة لجعفر بن مبشر ٨١

حرف العين

كتاب العالم للنظام ١٧٢

كتاب العباسية للجاحظ ١٧٢

حرف الفاء

كتاب فضيحة المعتزلة لابن الروندي ٢٦، وهو الكتاب الذي نقده المؤلف في كل صفحة من كتابه.

كتاب فضيلة المعتزلة للجاحظ ١٠٣ ـ ١٠٤، ١٣٥، ١٥٤؛_هو الكتاب الذي وضعه الرافضي على الكتاب السابق وهو الذي دارت فيه المناقشة من صفحة ١٠٣ إلى آخر هذا الكتاب.

كتاب في فعل الطبائع لابن الروندي ٥٦

حرف الكاف

كتاب على أصحاب الحديث لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب على أصحاب الرأي لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب على أصحاب المعارف لجعفر بن مبشر ٨١

كتاب لأبي موسى المردار كفر فيه أهل الأرض ٨٦

كتب لأبي عيسى الوراق يؤكد فيها قول المنانية ١٤٩

كتب لأبي الهذيل في إثبات التوحيد والرد على الملحدين ١٧

حرف الميم

كتاب في مجالس دارت بين علي الأسواري وعلي بن ميثم في الإمامة ٩٩

كتاب في مجالس درات بين السكاك وأبي جعفر الإسكافي ١٤٢

كتاب في المسائل في النعيم لجعفر بن حرب ١٢٤ ـ ١٢٥، يشار إليه ٧٢

كتاب معرفة الحجج لجعفر بن مبشر ٨١

حرف النون

كتاب الناسخ والمنسوخ لجعفر بن مبشر ٨١

فهرس الكتاب

مقدمة الناشر .... ٥ ــ ٥٢
جدول التصحيحات .... ٥٣ ــ ٥٤
كتاب الانتصار .... ١ ــ ١٧٣
حكاية ابن الروندي وذكر بعض كتبه .... ١ ـ ٣
ابتداء كتاب ابن الروندي وابتداء الرد عليه..٣ ـ ٧
كلام أبي الهذيل العلاف على وجه عام.. ٧ ـ ٨
كلامه في تناهي العلم والقدرة الإلهية .... ٨ ـ ١١
كلامه في الآخرة. رأي جهم فيها. قول من ردّ على أبي الهذيل.. ١٢ ـ ١٤
بقية كلام أبي الهذيل في الابتداء والانتهاء.. ١٤ ـ ١٦
دفاع المؤلف عنه.. ١٧
كلام النظام في المصلحة.. ١٧ ـ ١٨
كلام معمر في الفناء وفي المعاني.. ١٩ ـ ٢٠
كلام عليّ الأسواري في العلم والقدرة الإلهية .... ٢٠ ـ ٢١
كذب ابن الروندي على الجاحظ في مسألة الفناء.. ٢١ ـ ٢٢
قول ثمامة في الخلق.. ٢٢ ـ ٢٣
رجع القول إلى النظام وكلامه في المصلحة .... ٢٣ ـ ٢٥
فصول شتى تنسب إلى النظام وأصحابه.. ٢٦ ـ ٢٧
كلام النظام في كون القرآن حجة للنبوّة.. ٢٧ ـ ٢٨
قول النظام في المجانسة .... ٢٨ ـ ٢٩
ردّه على المنانية في قولهم بالاثنين .... ٣٠ ـ ٣١
ردّه عليهم في قولهم في النور والظلمة.. ٣١ ـ ٣٢
مناقشة بين النظام والمنانية في التناهي.. ٣٢ ـ ٣٤
ردّه على الدهرية في التناهي.. ٣٤ ـ ٣٦
قوله في الأرواح وهيئات الأجسام.. ٣٦ ـ ٣٧
قوله في طبيعة النور.. ٣٧ ـ ٣٩
قوله في النار وفي الثقيل والخفيف. دفاع المؤلف عنه.. ٣٩ ـ ٤٢
قوله في العدل والمناقشة في ذلك.. ٤٢ ـ ٤٣

اعتراض آخر على قوله	٤٣ ـ ٤٥
قوله في إثبات الخالق	٤٥ ـ ٤٧
بقية كلامه في ذلك. قوله في الطباع	٤٧ ـ ٤٨
بحث له في العدل واعتراض ابن الروندي عليه	٤٨ ـ ٥٠
قوله في الأصوات وفي الأخبار	٥٠ ـ ٥١
قوله في بعض مسائل فقهية	٥١
قوله في الظهور والكمون	٥١ ـ ٥٢
قوله في خبر الواحد وخبر الكافر	٥٢ ـ ٥٣
قول معمر في علم الله بنفسه وفي هيئات الأجسام وفي الإنسان	٥٣ ـ ٥٤
قوله في التولد وفي المعاني	٥٤ ـ ٥٥
قوله في الأمراض وفي الحياة والموت	٥٦ ـ ٥٧
قوله في دلالة العالم على الله وفي القرآن	٥٧
قول هشام الفوطي في جواز كلمة «الوكيل» على الله	٥٧ ـ ٥٩
قوله في صلاة الظهر	٥٩ ـ ٦٠
قوله في علم الله بالأشياء قبل كونها	٦٠
قوله في حرب الجمل وفي عثمان وفي قتل المرتد	٦٠ ـ ٦٢
فصول شتى من كلام بشر بن المعتمر	٦٢ ـ ٦٤
تكملة القول السابق	٦٤ ـ ٦٥
فصول شتى من كلام أبي عيسى المردار	٦٦ ـ ٧٦
فصول أخرى من مقالاته. وصيته	٦٧ ـ ٧٠
قول أبي الهذيل في جبر أهل الجنة وورود السكون عليهم	٧٠ ـ ٧١
حكاية هشام الفوطي عنه في ذلك	٧١ ـ ٧٢
قول أبي الهذيل وغيره في طاعة لا يراد الله بها	٧٢ ـ ٧٥
قوله في علم الله وقدرته	٧٥ ـ ٧٦
قوله وقول غيره من المعتزلة في التولد	٧٦ ـ ٧٨
قول المعتزلة في الاستطاعة	٧٩ ـ ٨١
فصول شتى من كلام جعفر بن مبشر	٨١ ـ ٨٤
فصول شتى من كلام قاسم الدمشقي	٨٤ ـ ٨٦
قول ثمامة في يوم القيامة وفي الإيمان	٨٦ ـ ٨٧
فصول من كلام ثمامة	٨٧ ـ ٨٨

قول جعفر بن مبشر في الزواج .... ٨٨ ـ ٩٠
قول الإسكافي في قدرة الله على الظلم ٩٠
قول عباد في الكافر والمؤمن وفي المحدث .... ٩٠ ـ ٩١
قول الجاحظ في الأجسام وفي عذاب النار .... ٩١ ـ ٩٢
قول النظام وغيره في السارق .... ٩٢ ـ ٩٣
مقالات المعتزلة في العصمة وفي الإجماع .... ٩٣ ـ ٩٧
قول بعض المعتزلة في عثمان وفي عليّ وخصومه .... ٩٧ ـ ٩٨
قول النظام في الصحابة .... ٩٨ ـ ٩٩
عليّ الأسواري والإمامة ٩٩
قول بعض المعتزلة بإمامة عليّ بن أبي طالب .... ٩٩ ـ ١٠١
ما ذهبت إليه معتزلة بغداد في عبد الله بن جعفر والحسن بن عليّ .... ١٠١ ـ ١٠٢
كذب ابن الروندي على أبي مجالد .... ١٠٢ ـ ١٠٣
شيء آخر كذب فيه عليه ١٠٣
ابتداء نقد ابن الروندي لكتاب الجاحظ «فضيلة المعتزلة» .... ١٠٣ ـ ١٠٥
مناقشة في أسلوب الجاحظ ومقصده .... ١٠٥ ـ ١٠٧
مناقشة في ذات الله تعالى وصفاته .... ١٠٧ ـ ١٠٨
قول هشام بن الحكم في علم الله ثم قول المعتزلة في ذلك .... ١٠٨ ـ ١١٤
تكملة الحجج في العلم: القول في الحركة والسكون .... ١١٤ ـ ١١٥
خاتمة الحجج في العلم ١١٥
ما استدل به هشام بن الحكم من القرآن على مذهبه في العلم .... ١١٥ ـ ١١٦
ما استدل به من الإجماع وهو القول بالامتحان .... ١١٦ ـ ١١٧
قوله في حكمة الله وجواب المعتزلة عنه .... ١١٧ ـ ١١٩
سؤال سأله هشام بن الحكم عن المعتزلة في آية من القرآن .... ١١٩ ـ ١٢٠
أسئلة أخر سألها هشام عن المعتزلة في آيات من القرآن .... ١٢٠ ـ ١٢٢
سؤال آخر في العلم .... ١٢٢ ـ ١٢٣
قول أبي الهذيل في تناهي علم الله .... ١٢٣ ـ ١٢٤
سؤال سئل عن [ر]أي الهذيل في الكل ووقوعه تحت علم الله .... ١٢٤ ـ ١٢٥
قول هشام الفوطي في علم الله بالأشياء .... ١٢٥ ـ ١٢٦
قول السكنية وجهم بن صفوان في العلم .... ١٢٦ ـ ١٢٧
قول الرافضة بالبداء ١٢٧

دلائلهم من القرآن على ذلك .... ١٢٧ ـ ١٢٩
دلائلهم من الإجماع عليه ١٢٩
خاتمة القول في البداء .... ١٢٩ ـ ١٣٠
قولهم في الرجعة ودليلهم عليها .... ١٣٠ ـ ١٣٢
رجع الكلام إلى قول النظام في المسائل الفقهية ١٣٢
رجع الكلام إلى قول النظام في المسائل الفقهية ١٣٢
رجع الكلام إلى قوله في الظهور والكمون .... ١٣٢ ـ ١٣٣
القول بالماهية ومن قال بها من المعتزلة وغيرها .... ١٣٣ ـ ١٣٤
مناقشة في فعل الرافضة بآل أبي طالب .... ١٣٤ ـ ١٣٦
مناقشة في انتساب كل فرقة إلى أئمتهم .... ١٣٦ ـ ١٣٧
تكفير الرافضة الصحابة والتابعين .... ١٣٧ ـ ١٣٨
آراء الفرق في الصحابة والتابعين، الجاحظ والخوارج .... ١٣٨ ـ ١٤٢
جواز اجتماع الصحابة على الكفر ١٤٣
مناقشة في القول بأن الله تعالى صورة .... ١٤٤ ـ ١٤٨
قول فضل الحذاء وأحمد بن حائط في المسيح وما فعلته المعتزلة بهما ... ١٤٨ ـ ١٥١
كذب افتراه ابن الروندي على أبي الهذيل .... ١٥١ ـ ١٥٢
قول غلاة الشيعة في عليّ وقول فضل الحذاء وابن حائط في الخالق ١٥٢
مناقشة في قول الرافضة في ولد الرسول وآل أبي طالب .... ١٥٢ ـ ١٥٥
دفاع ابن الروندي عن الرافضة وجواب المؤلف عنه .... ١٥٥ ـ ١٥٧
مناقشة في التواتر .... ١٥٧ ـ ١٥٩
مناقشة في تجويز الضلال على الأمة .... ١٥٩ ـ ١٦١
قول الرافضة في الإمام وقول لبعض المعتزلة مشابه له .... ١٦١ ـ ١٦٣
مسألة خروج الرافضة عن الإجماع .... ١٦٣ ـ ١٦٤
حكم ابن الروندي على المعتزلة بالخروج عن الإجماع .... ١٦٤ ـ ١٦٨
حكم ابن الروندي على كل فرد من المعتزلة بالخروج عن الإجماع ..... ١٦٨ ـ ١٧٠
تبع ما تقدم .... ١٧٠ ـ ١٧٢
يختم كل واحد من المؤلفين كتابه بشتم خصمه .... ١٧٢ ـ ١٧٣
تعليقات واستدراكات .... ١٧٤ ـ ٢٢٥
فهرس الرجال والكتب .... ٢١٩ ـ ٢٤٩

صدر حديثاً

موسوعة

ابن الريوندي الملحد

١- تاريخ ابن الريوندي الملحد.

تحقيق وتقديم : أ. د . عبد الأمير الأعسم

٢- ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة القسم ١

تحقيق وتقديم : أ. د . عبد الأمير الأعسم

٣- ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة القسم ٢

تحقيق وتقديم : أ. د . عبد الأمير الأعسم

٤- كتاب فضيحة المعتزلة، ابن الريوندي

تحقيق وتقديم : أ. د. عبد الأمير الأعسم

٥- كتاب الانتصار، والرد على ابن الروَندي الملحد

تأليف أبي الحسين الخياط المعتزلي

تقديم وتحقيق وتعليق: د. نيبرج

LE LIVRE DU TRIOMPHE
ET DE LA REFUTATION
D'IBN ER - RAWENDI L'HERETIQUE

Par

Abou l-Hosein Abderrahim Ibn Mohammed
Ibn Osman el-Khayyat

Par

H. S. NYBERG

Maître de conférences de l'université d'Upsal (Suède)

dar attakwin





...... أماكتاب "الانتصار"، الذي ألفه أبو الحسين الخياط في الرد على أحمد بن يحيى، المشهور بابن الريوندي، [ويسميه الروَندي، والمعروف خطأً بالراوندي]. وكلا الرجلين كانا من المعتزلة: معتزلة بغداد أولاً وبالذات. وعاش الخياط في النصف الثاني من القرن الثالث، بينما امتدت حياة ابن الريوندي خلال النصف الأول من القرن نفسه. فواقع الحال يشير إلى أنهما لم يتعاصرا أبداً، بالإضافة إلى أنهما من اتجاهين فقهيين مختلفين، فابن الريوندي كان على وفق منهج الكثرة من متشيعة معتزلة ببغداد، لكن الخياط كان على مذهب القلة من البغداديين، من أهل السنة على طريقة البصريين.

من هنا كان تشدد الخياط وتعصبه على ابن الريوندي لأنه ألف كتابا في" فضيحة المعتزلة " يفضح فيه أبا عثمان الجاحظ الذي ألف كَتابا في "فضيلة المعتزلة"، فقد كان الجاحظ شديداً على جمهور متشيعة المعتزلة البغداديين، انتصاراً للمعتزلة البصريين، كما هو معروف.

الغريب في الأمر، أنّ الكثير من مؤرخينا القدماء كانوا يكذبون، بل إنَّ قسماً منهم كان يلفق القضايا لتنسجم مع عناصر مذهبه العَقديّ والديني، فكانت إيديولوجية الانتحال والتزييف صورة قائمة وعمياء أمام التعصب الديني أو المذهبي، لغرض خلق مناخات لا يتوفر فيها الهواء النقي في كل الأحوال.

لم يكتف بعض خصومه بالكذب عليه، وتزوير أقواله، بل بهتوا قراءهم بأن اختلقوا الأساطير التافهة (ذات الصفات البهلولية والجحائية) قاصدين منها محو الشخصية العقلانية عند ابن الريوندي وإلباسها ثوب أحمق سخيف لا قيمة له. فانتشرت تلك الأساطير بين الناس في العراق وإيران فهم إلى اليوم يروون حكايات قريبة الصلة بالشخصيات الهزلية في التاريخ كبهلول وجحا، ولكنهم يفترونها على ابن الريوندي.

الانتصار

والرد على ابن الروندي الملحد